ISLAM D'HIER ET D'AUJOURD'HUI

Joseph Chelhod
et un groupe d'auteurs

L'Arabie du Sud
histoire et civilisation
3
culture et institutions du Yémen

Maisonneuve & Larose

L'ARABIE DU SUD

HISTOIRE ET CIVILISATION

TOME III

CULTURE ET INSTITUTIONS DU YÉMEN

ISLAM D'HIER ET D'AUJOURD'HUI
Collection dirigée par A.M. Turki

1. **La Civilisation arabe en Espagne**, par E. LÉVI-PROVENÇAL. *(Epuisé)*
2. **Séville musulmane au début du XII^e siècle**, par E. LÉVI-PROVENÇAL. *(Epuisé)*
3. **Introduction au Coran**, par R. BLACHÈRE.
4. et 5. **Le Coran. Traduction selon un essai de reclassement des sourates**, par R. BLACHÈRE. *(Epuisé)*
6. **La Littérature arabe, des origines à l'époque de la dynastie umayyade**, par C.-A. NALLINO, traduit par Ch. PELLAT. *(Epuisé)*
7. **Islam d'Occident**, par E. LÉVI-PROVENÇAL. *(Epuisé)*
8. **Les Tendances modernes de l'Islam**, par H.-A.-R. GIBB, traduit par B. VERNIER. *(Epuisé)*
9. **L'Evolution de l'Egypte (1924-1950)**, par M. COLOMBE
10. **Le Livre des Avares de Gahiz**, traduit par Ch. PELLAT. *(Epuisé)*
11. **Le Commentaire coranique du Manar. Tendances modernes de l'exégèse coranique**, par J. JOMIER. *(Epuisé)*
12. **Introduction à la Sociologie de l'Islam**, par J. CHELHOD. *(Epuisé)*
13. **Les Structures du sacré chez les Arabes**, par J. CHELHOD. *(Epuisé)*
14. **L'Ethique sexuelle de l'Islam**, par G.-H. BOUSQUET. *(Epuisé)*
15. **Histoire de la littérature romanesque de l'Egypte moderne**, par N. TOMICHE.
16. **Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane (Aspects polémiques)**, par A. M. TURKI.
17. **Lectures du Coran**, par M. ARKOUN.
18. **Le Cid, personnage historique et littéraire**, par M. de EPALZA et S. GUELLOUZ.
19. **Arabisation et politique linguistique au Maghreb**, par G. GRANDGUILLAUME.
20. **Introduction au droit musulman**, par J. SCHACHT, traduit par P. KEMPF et A.-M. TURKI.
21. **L'Arabie du Sud, histoire et civilisation**, (tome I : le Peuple yéménite et ses racines), par J. CHELHOD et un groupe d'auteurs.
22. **L'Arabie du Sud, histoire et civilisation**, (tome II : la Société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes), par J. CHELHOD et un groupe d'auteurs.
23. **Essais sur la pensée islamique**, par M. ARKOUN.
24. **Pour une critique de la raison islamique**, par M. ARKOUN.
25. **L'Arabie du Sud, histoire et civilisation**, (tome III : Culture et institutions du Yémen), par J. CHELHOD et un groupe d'auteurs.

ISLAM D'HIER ET D'AUJOURD'HUI
Collection dirigée par A.M. Turki
25

L'ARABIE DU SUD

HISTOIRE ET CIVILISATION

TOME III

CULTURE ET INSTITUTIONS
DU YEMEN

par Joseph CHELHOD
et
D. CHAMPAULT, L. GOLVIN, L. KUCZYNSKI, M. TUCHSCHERER

ouvrage publié avec le concours de
l'Institut du Monde Arabe

1985

Editions G.-P. Maisonneuve et Larose
15, rue Victor-Cousin
75005 - PARIS

PRINCIPALES PUBLICATIONS DE JOSEPH CHELHOD

Le sacrifice chez les Arabes, P.U.F. Paris 1956 *(épuisé).*

Introduction à la sociologie de l'Islam, Maisonneuve et Larose, Paris 1958 *(épuisé).*

Les structures du sacré chez les Arabes, Maisonneuve et Larose, Paris 1964, *(épuisé).*

Le Droit dans la société bédouine, M. Rivière, Paris, 1971.

Ibn al-Dayba', Neuf siècles d'histoire de l'Arabie du Sud : 622-1517 ; édition critique par J. Chelhod, Sanaa, Beyrouth, 1983 ; Publication du Centre yéménite de recherches et d'études.

Arabie du sud, Histoire et civilisation

t. I – **Le peuple yéménite et ses racines**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

t. II – **La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes**, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984.

©G.-P. MAISONNEUVE ET LAROSE, 1984

ISBN (éd complète) : 2.7068.0853.5
ISBN (3e tome) : 2.7068.0894.2

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective » et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite » (alinéa 1er de l'article 40). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

L'ARABIE DU SUD

histoire et civilisation

Tome I : **Le Peuple yéménite et ses racines**

Tome II : **La Société yéménite, de l'Hégire aux idéologies modernes**

Tome III : **Culture et institutions du Yémen**

AVANT-PROPOS

Les deux premiers volumes de cet ouvrage sur l'histoire et la civilisation de l'Arabie du sud ont traité de la formation de la société yéménite depuis le néolithique jusqu'aux idéologies modernes. Cette troisième partie est axée essentiellement sur son anthropologie socio-culturelle, la culture étant entendue comme l'ensemble des connaissances qu'un homme reçoit, par l'éducation, du milieu où il a vu le jour, vécu et grandi. Le domaine de cette discipline est bien trop vaste pour qu'il soit épuisé dans les pages de ce livre aux dimensions relativement modestes. Théoriquement elle devrait embrasser en effet toutes les formes de la vie en société, toutes ses manifestations religieuses et culturelles, qu'il s'agisse de l'organisation politique et sociale, du mariage, de la parenté, du système juridique, de la pensée religieuse, des rites, des techniques artisanales, de l'habitat, des costumes... Force est donc de faire un choix, de privilégier certains aspects, notamment ceux qui permettent de cerner une spécificité. Celle-ci, comme nous avons essayé de le montrer dans l'introduction générale, dépend surtout de deux paramètres qui agissent de concert : l'environnement et l'histoire, les responsables par excellence de la différenciation culturelle.

En abordant l'anthropologie du Yémen, c'est-à-dire l'étude de sa culture et de ses institutions traditionnelles, nous ne devons jamais perdre de vue que nous avons affaire à un peuple sédentarisé de longue date, qui a derrière lui une vieille et brillante civilisation. Il nous arrivera assez souvent de parler, à son propos, de bédouinisme et de tribus, bien que l'élément nomade soit le moins représentatif de cette société composée essentiellement de citadins et de fermiers vivant dans des maisons construites en dur. Mais la mentalité et les mœurs bédouines, le code d'honneur du désert y prédominent, surtout parmi la population rurale. Dans les régions situées au nord et à l'est de Sanaa, dans une grande partie du Ḥaḍramawt, comme dans la plaine côtière, à l'exception des grands centres urbains, les structures sociales, le système de parenté et le droit coutumier semblent directement empruntés aux Arabes de la steppe.

D'ailleurs les citadins, en parlant des ruraux, utilisent souvent à leur endroit le mot *qabâ'il*, tribus. Il s'agit pourtant, dans la plupart des cas, de sédentaires qui demandent leurs moyens d'existence surtout à l'agriculture et au petit commerce. La recherche sur le terrain s'est donc intéressée à eux, plutôt qu'aux habitants des grandes villes, comme Aden, Sanaa, Taëz et Ḥudayda. On trouve sans doute chez ces derniers des préjugés venus de la campagne et des coutumes marquées au coin du désert. Mais ils se prêtent plus difficilement à l'enquête ethnographique. Les manifestations sociales et culturelles décrites dans les pages de ce livre ne les concernent généralement pas, sauf quand il s'agit de cas particuliers qui sont toujours précisés de manière à ne laisser subsister aucune ambiguïté.

Comme dans les deux premiers volumes, cette troisième partie de l'ouvrage fait appel au concours de plusieurs auteurs. Mais la part prise par celui qui en assume la responsabilité scientifique est ici bien plus importante. Ethnologue, il est normal que l'essentiel de notre contribution porte sur la discipline de notre prédilection.

Depuis octobre 1969, date à laquelle nous avons effectué une mission de trois mois en République arabe du Yémen, une dizaine d'autres enquêtes ont été accomplies en Arabie du sud, dont trois en République démocratique et populaire du Yémen, soit en tout une vingtaine de mois sur le terrain. Ces investigations étaient essentiellement axées sur les structures sociales, l'organisation tribale, le mariage, la parenté et les systèmes juridiques. Il va de soi que nos recherches n'ont pas touché toutes les régions de ce vaste secteur. Mais nous nous sommes appliqué à étudier, en profondeur, plusieurs localités bien représentatives de l'Arabie méridionale, notamment Khamir, Hajja, Saada, Dhamâr, Ma'rib, Zabîd, Bayt al-Faqîh et Bâjil. Au Yémen du sud, c'est au Ḥaḍramawt que nous avons consacré l'essentiel de notre effort. Ainsi nous avons pu entrer en contact presque avec toutes les grandes tribus du Yémen comme les Ḥâshid, les Bakîl, les Khawlân, les Hamdân, les 'Abîda, les Zarânîq, les Ḥumûm, les Madhḥij, les Manâhîl. Une erreur de notre guide nous a même conduit à la lisière du grand désert, ce qui aurait pu tourner à la catastrophe sans la bienveillance des Bédouins et leur assistance, car nous n'étions pas matériellement préparé à faire de l'exploration.

En même temps, nous poursuivions nos recherches sur l'histoire culturelle de l'Arabie du sud, dans le but de mieux comprendre l'homme yéménite, sa spécificité, le côté *sui generis* de ses institutions. Certes l'enquête sur le terrain a permis de mettre en évidence des traits qui semblent particuliers au Yémen, comme la *hijra*, le *tahjîr*, un système social qui s'apparente au régime des castes, une certaine liberté sexuelle de la femme chez les Ḥumûm du Ḥaḍramawt... Mais l'ethnographie se contente d'une photographie du présent. Pour le passé, elle ne peut que préjuger de l'ampleur ou de l'insignifiance du phénomène qu'elle a contribué à enregistrer. Sans le secours et la garantie de l'histoire, elle ne semble pas en mesure de se prononcer sur la nature et la fonction d'un fait culturel, moins encore sur sa genèse. Elle ne saurait

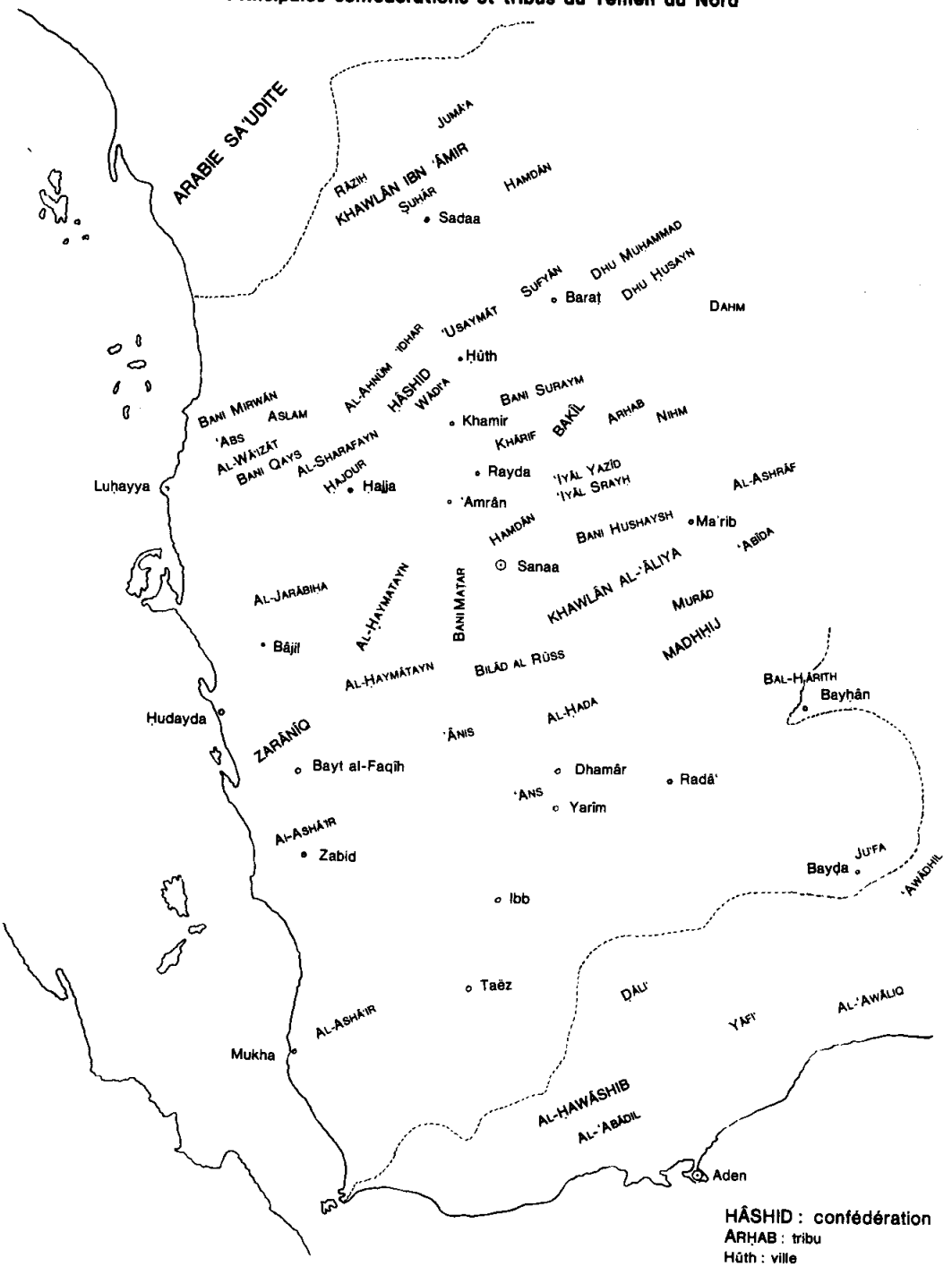
distinguer non plus l'endogène de l'exogène, le récemment acquis de la survivance. La dimension diachronique lui échapperait totalement.

Pour y remédier, combler l'immense vide qui sépare la société actuelle de ses origines lointaines, un hiatus de trois mille ans, le recours intensif á l'histoire est primordial. Tâche de longue haleine, épuisante au possible, dont l'inconfort et la difficulté ont été soulignés par nous ailleurs, mais qui apporte cet éclairage indispensable à toute recherche ethnologique sur un peuple à écriture.

Quelques chapitres de ce livre ont fait déjà l'objet d'études partielles, publiées au fur et à mesure de nos enquêtes. Nous les avons revues, corrigées au besoin et développées à la lumière des nouvelles informations acquises. Nous ne prétendons pas apporter aujourd'hui un point de vue définitif sur ces problèmes. Mais comme il s'agit de recherches concrètes et non pas d'une position théorique, la probabilité de leur remise fondamentale en cause s'estompe chaque jour un peu plus, avec la disparition des derniers témoins du Yémen traditionnel et la perte inexorable des anciennes coutumes, balayées par le modernisme envahissant et les idéologies de cette dernière partie du XX^{e} siècle.

J. CHELHOD

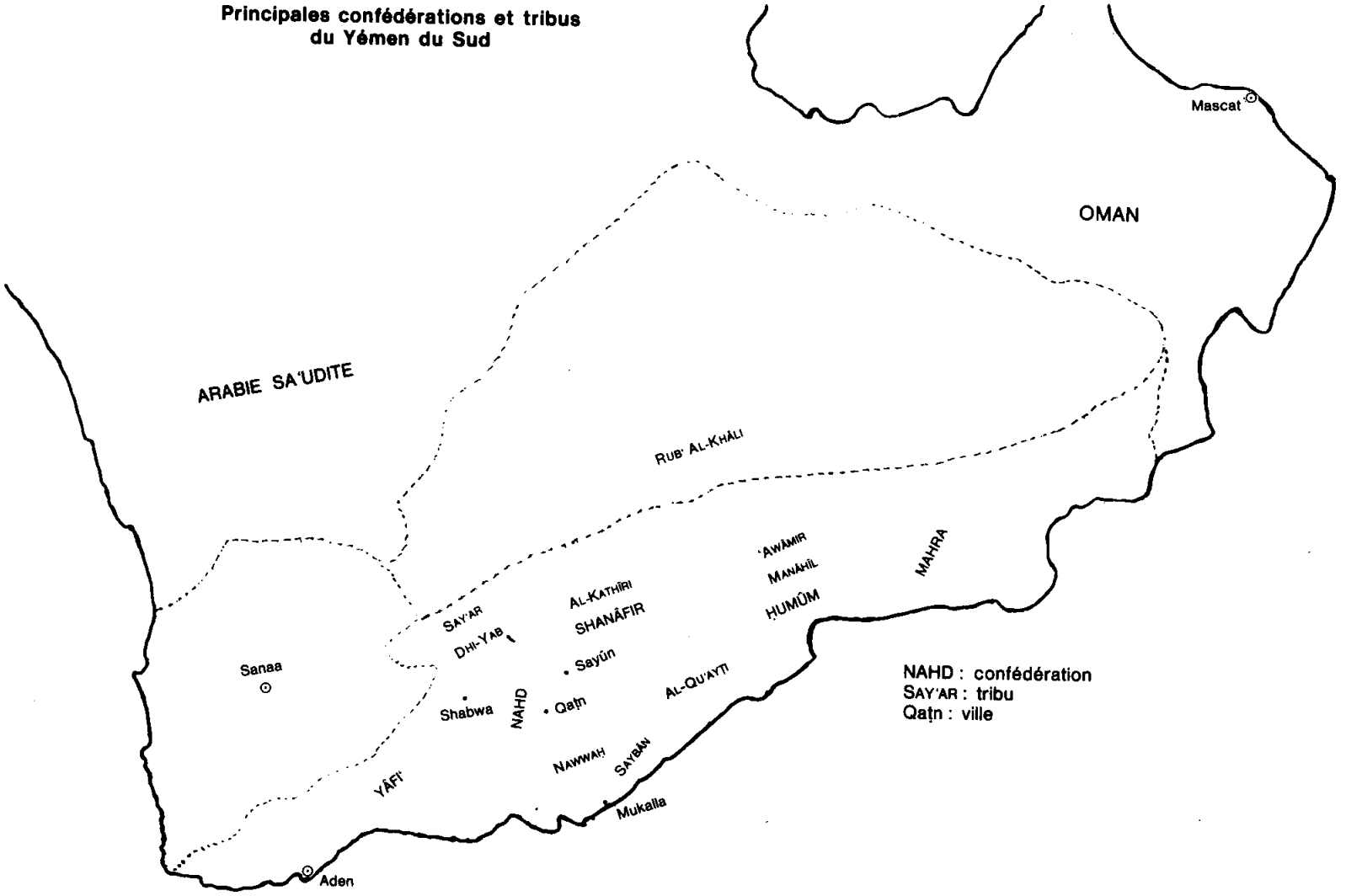
Principales confédérations et tribus du Yémen du Nord



HÂSHID : confédération
ARḤAB : tribu
Ḥûth : ville

PREMIÈRE PARTIE

LES STRUCTURES SOCIALES ET FAMILIALES


Principales confédérations et tribus
du Yémen du Sud
Mascat
OMAN
ARABIE SA'UDITE
RUB' AL-KHÂLI
SAY'AR
DHI-YAB
AL-KATHÎRI
SHANÂFIR
'AWÂMIR
MANÂHIL
ḤUMÛM
MAHRA
Sanaa
Sayûn
Shabwa
NAHD
Qaṭn
AL-QU'AYTI
NAWWAH
SAYBAN
YÂFI'
Mukalla
Aden
NAHD : confédération
SAY'AR : tribu
Qaṭn : ville

I

L'ORDRE SOCIAL

Joseph CHELHOD

Qu'il s'agisse de sa partie septentrionale ou méridionale, le Yémen est apparemment le seul pays de l'Orient arabe dont l'organisation sociale traditionnelle s'apparente assez étroitement au régime des castes. On y dénote en effet, notamment en dehors des grands centres urbains, autrement dit parmi la population rurale, une forte ségrégation ayant pour cause principale l'activité professionnelle. D'autres variables contribuent au même résultat, comme la religion et l'ethnie. A vrai dire ces deux derniers facteurs ont été partout et de tout temps à l'origine de nombreuses inégalités sociales pour qu'on puisse les considérer comme des traits spécifiquement yéménites. Mais dans le cas de l'Arabie du sud, ils se combinent avec le métier, agissent de concert avec lui et déterminent ensemble un ordre social dans lequel la mobilité semble lourdement entravée. De sorte que le rang d'un homme dans la hiérarchie sociale, la couche de la population où il peut choisir son épouse et la nature même du travail qu'il lui est possible d'exercer sont fixés d'avance. Dans cet ordre social sont donc réunies toutes les caractéristiques du système des castes. Pourtant ni l'Islam, ni la culture bédouine que le sous-tend ne sont réellement responsables d'une telle stratification, malgré la place qu'ils occupent dans la formation de la cité idéale. Nous reviendrons plus loin sur les causes probables de cette situation qui semble particulière au Yémen. Essayons, pour le moment, d'en souligner rapidement les grands traits et d'en cerner les contours en rappelant, une fois de plus, que notre analyse concerne, en priorité, les campagnards.

Antérieurement à l'avènement de la République, le Nord-Yémen était gouverné par un *Imâm* ou guide, sorte de roi-prêtre qui cumulait en lui tous les pouvoirs. Il devait être nécessairement choisi dans la classe des *sayyid*, les descendants du Prophète par sa fille Fâṭima. Ces

Arabes du Nord forment l'aristocratie religieuse dans un pays où la grande majorité de la population appartient pourtant au groupe du sud. La disparition de l'*imâmat* ébranle leur position politique, mais elle n'affecte pas sérieusement la vénération que le peuple leur témoigne. L'architecture sociale, quoique essentiellement basée sur l'activité professionnelle, leur réserve une haute position – du moins moralement – quel que soit le métier qu'ils exercent. Derrière eux, à égalité avec les juristes ou leur disputant même le second rang, viennent les *qabîli* ou gens des tribus, c'est-à-dire tous ceux qui se réclament d'un pouvoir tribal et accordent la prééminence aux coutumes du désert. On débouche ainsi sur une autre aristocratie, qui a également ses prérogatives, abstraction faite du gagne-pain : celle de l'épée. Ceux qui ne peuvent revendiquer l'une ou l'autre noblesse n'ont guère la possibilité de s'élever au-dessus de leur condition acquise à la naissance, à moins qu'ils ne puissent compter sur cette autre puissance : celle de l'argent. La profession dont l'influence, comme on le verra bientôt, est peu sensible quand il s'agit des classes supérieures de la population, devient la pierre de touche de la différenciation sociale dans les couches suivantes. Combinée avec les privilèges de turban et de l'épée, elle dresse de telles barrières entre les strates qu'elle aboutit à un régime à peine moins claustré que celui des castes. On y distingue notamment les catégories sociales suivantes :

- les *sayyid*
- les représentants de la science religieuses,
- les *qabîli* (cheikhs, propriétaires terriens, fermiers),
- les revendeurs
- les artisans
- les *'anâdîl* (crieurs publics, tisserands, barbiers...),
- les *'akhdâm* ou serviteurs, d'origine africaine.

En principe, les échanges matrimoniaux ne peuvent avoir lieu qu'entre les membres d'une même profession. Une tolérance est admise cependant en faveur de ceux qui occupent une même position sociale : hommes de loi et paysans, commerçants et artisans... Les *'anâḍîl* forment la catégorie la plus humble de la population. Quant aux *'akhḍâm*, divisés également en classes, ils sont à peine considérés comme yéménites.

On a peut être remarqué que notre tentative d'analyse de l'architecture sociale yéménite ne réserve aucune place aux soldats, bien que ces derniers soient considérés, par leurs compatriotes eux-mêmes[1], comme supérieurs aux commerçants et qu'ils occupent, à leurs yeux, une place à mi-chemin entre les hommes de loi et les *qabîli*. En réalité, il nous semble erroné de faire des militaires une véritable classe sociale, malgré les privilèges que leur procure le métier des armes. Hiérarchiquement ils appartiennent à la catégorie dont ils sont issus. Comme les anciens *Imâm* recrutaient les officiers surtout parmi les fils de cheikhs et de notables, ils partageaient en fait et leurs prérogatives et leur rang.

(1) Na'mân, MUḤAMMAD, *Al-'Aṭrâf al-ma'niyya fil-yaman*, p. 11, Beyrouth, s.d.

Les non musulmans, plus exactement les juifs, ne figurent pas dans cette classification. C'est qu'il est extrêmement délicat de leur assigner un rang précis. En tant que « gens du Livre », *'ahl al-Kitâb*, professant une religion révélée, monothéiste, reconnue par le Coran, ils jouissent du statut des *dhimmi*, inférieur à celui des musulmans. Ces derniers doivent les protéger, respecter leur vie et leurs biens et ne point porter atteinte à leur liberté religieuse. En principe, les *dhimmi* peuvent exercer n'importe quelle profession. Mais certains emplois de l'Etat leur sont d'habitude interdits. En réalité, tout dépend du bon vouloir du « Prince » et on a vu des juifs assumer des responsabilités importantes au sein du gouvernement. En outre un musulman, même de rang élevé, pourrait parfaitement convoler avec la fille d'un juif, alors que la déchéance sociale le guette s'il se marie dans les strates inférieures, pourtant de la même confession que lui. De ce point de vue, c'est le métier qui est avant tout pris en considération.

Brossé à grands traits, ce tableau de l'organisation sociale au Yémen met en évidence trois principales sources d'influence, indépendamment du métier. L'environnement désertique y joue sans doute un rôle prépondérant. Mais celui-ci est plus ou moins atténué par les préoccupations majeures de la vie agricole dans un milieu dominé par la haute montagne et copieusement arrosé par les pluies saisonnières. On se trouve ainsi en présence d'une organisation sociale particulière, mi-villageoise, mi-tribale, dans laquelle la référence aux valeurs du désert sert de base sinon historique, du moins sentimentale et culturelle. Non moins marquante est l'influence du zaydisme sur la ségrégation sociale au Yémen. Mais cette secte semble propager un courant culturel qu'elle aurait reçu, en héritage, de l'ancienne civilisation iranienne, voire sabéenne. Nous allons essayer, dans les pages qui suivent, d'entrer dans les détails de cette organisation selon le schéma esquissé plus haut.

I

Ce qui frappe avant tout l'observateur qui étudie les populations yéménites, c'est de trouver chez des ruraux, sédentarisés de longue date, à côté d'un système villageois, des structures sociales directement empruntées à la vie bédouine. D'ailleurs, les *Ḥâshid*, les *Bakîl*, les *Ḥumûm* et les *Manâhîl*, pour ne citer que les plus importantes confédérations, se considèrent eux-mêmes comme des hommes de tribu, tout en affirmant leur lien de parenté avec les anciens monarques de l'Arabie du sud. Dans quelle mesure leur organisation sociale est-elle marquée au coin du désert ? C'est ce qu'il faudrait d'abord mettre en évidence. Mais une telle démonstration serait davantage à sa place dans une étude globale des tribus du Yémen. Nous y reviendrons donc dans le chapitre qui leur sera consacré. Contentons-nous pour le moment de noter que les paysans yéménites, montagnards ou gens de la plaine, ont la même tendance au bipartisme que les Arabes du désert. La liste de leurs confédérations, tribus, fractions, clans et lignages mettra en évidence

cette disposition à la segmentarité. Leur conception de la parenté est à peine différente de celle qui prévaut parmi les Bédouins de la steppe, avec toutefois des survivances matrilinéaires pour le moins surprenantes. Il semble même possible d'ajouter, tant qu'on demeure au stade des formes élémentaires de la vie sociale (qui n'en sont pas moins complexes et structurées), qu'entre l'organisation sociale des grands chameliers et celle des paysans yéménites il existe une grande similitude. Il en va tout autrement quand on compare les formes supérieures des deux types de communauté (type bédouin et type villageois). Il ne saurait en être autrement car une organisation tribale, quel que soit le degré de son implantation chez les sédentaires, est incapable, à elle seule, d'assurer le fonctionnement d'une société agricole. Pour qu'elle ne tourne pas à vide, celle-ci a donc prévu d'autres structures et d'autres institutions plus adaptées à la réalité et qui semblent agir de conserve avec celles héritées du nomadisme, comme nous le verrons.

Avant de poursuivre notre exposé, nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que la nouveauté du sujet nous oblige à nous entourer de prudentes réserves. Aussi pour éviter une généralisation qui s'avérerait hâtive ou abusive, nous parlerons d'abord du seul district de Khamir[2]. Nous étendrons ensuite nos observations à d'autres régions du Yémen.

Située sur mamelon escarpé, au nord de Sanaa, à 2 400 m d'altitude environ, la petite ville de Khamir compte près de deux mille habitants, appartenant, par consanguinité ou par alliance, à la fraction des Ẓâhir. Elle est dirigée par un agent du gouvernement ou *'âmil*. L'autorité tribale est représentée par un cheikh. On assiste ainsi à un véritable dualisme du pouvoir. D'un côté, un fonctionnaire chargé de veiller au maintien de l'ordre, d'exécuter les décisions de la capitale, de collecter les impôts et d'appliquer les sentences des juges ; de l'autre, un chef de clan reconnu par l'administration centrale et dont il est l'intermédiaire auprès des différents lignages. Hiérarchiquement, le premier a la préséance sur le second ; politiquement ils sont à pied d'égalité, car ce dernier joue beaucoup plus qu'un simple rôle de trait d'union. Il est d'abord un auxiliaire important de la justice officielle à laquelle il prête main forte quand le prévenu, favorisé par la distance ou soutenu par les siens, serait enclin à lui résister. Il est aussi le principal représentant du droit coutumier, toujours en vigueur, et son savoir est largement mis à contribution pour arbitrer des conflits de toutes sortes. Le *'âmil* lui rend la politesse en appuyant, au besoin par la force, les jugements qu'il prononce. Enfin, quand des troubles plus ou moins graves menacent la

(2) Entourés de remparts, perchés sur des mamelons escarpés difficiles d'accès, les villages yéménites des hauts plateaux frappent l'attention par la conception de leurs maisons. Celles-ci sont généralement dépourvues de fenêtres au rez-de-chaussée (réservé d'habitude aux animaux domestiques). Quant aux étages supérieurs, les ouvertures qui y sont pratiquées sont davantage des trous d'aération et des meurtrières que des baies proprement dites.

sécurité de la région, les dispositions arrêtées, en vue de restaurer l'ordre, sont prises d'accord avec lui[3].

Comme représentant du pouvoir tribal, le cheikh de Khamir commande à tout un district. Il est assisté, dans ses fonctions, par des sages, *'uqqâl* (pl. de *'âqil*). Chaque village a le sien. Mais quand il s'agit d'un bourg ou d'une localité plus importante, leur nombre peut être plus élevé. C'est le cas de Khamir, par exemple, qui en possède quatre. En principe le *'âqil* s'identifie avec le chef de lignage, car en se fixant au sol, le groupe agnatique tend à conserver son cadre traditionnel. En fait, cela n'est valable que pour les fermes et les hameaux. Quand un centre rural atteint une certaine importance au point de posséder un marché permanent, il crée, chez ses habitants, des besoins nouveaux qui finissent par transformer la structure de l'ancien clan. Certes, on se sert toujours de la même terminologie pour décrire la nouvelle organisation. Mais son contenu s'éloigne sensiblement des anciennes conceptions. Aussi constatons-nous que le *'âqil* n'a souvent rien de commun avec le chef de lignage. A Khamir, il désigne plutôt le représentant, auprès du cheikh, d'un corps de métier.

Afin de mettre en évidence le changement intervenu dans les fonctions du *'âqil*, nous devons examiner l'organisation sociale de cette dernière ville. Comme nous le laissions entendre, elle est du type dualiste[4]. Mais c'est un dualisme d'un genre nouveau puisqu'il a pour fondement des préjugés concernant la profession. Les habitants de Khamir sont divisés en deux parties bien distinctes qui n'ont ni la même importance numérique, ni le même rang social : d'une part, les *fallâḥîn* ou paysans ; d'autre part, les *baya'* ou vendeurs. Il ne s'agit nullement de moitiés, mais plutôt de deux catégories sociales entre lesquelles le mariage est exclu. A cause du mépris attaché à l'activité mercantile, la première a la prééminence sur l'autre et la traite avec une certaine condescendance.

Il est certain que ce bipartisme, qui semble se substituer à celui hérité de la tribu, n'a, avec ce dernier, qu'un lointain rapport. La supériorité qu'on reconnaît aux paysans serait due au fait qu'ils représentent la noblesse terrienne, celle qui possède depuis longtemps le pays. Mais la ségrégation ne s'arrête pas à cette unique alternative : propriétaire foncier ou commerçant. Elle se poursuit à l'intérieur même de ces deux catégories où sont assemblés des corps de métier et des groupements professionnels. Le mot *fallâḥîn*, paysans, (dans un langage plus châtié on dit *muzâri'în*) s'applique d'abord et en priorité aux propriétaires terriens, qu'ils s'adonnent ou non à l'agriculture. On les désigne aussi par le terme *qabîli*, hommes de tribu, guerriers plutôt que cultivateurs, exploitant la terre et vivant de rapines. Il s'applique aussi à des

(3) Lors de mon premier séjour à Khamir (1969) des éléments royalistes minèrent les routes et menacèrent de faire sauter quelques édifices publics. Les cheikhs tinrent conseil et prirent des mesures de sécurité : surveillance accrue des voies de communication, contrôle des voyageurs et rondes de nuit.

(4) Une organisation dualiste est constatée parfois dans les petites villes arabes ; mais elle ne fait que prolonger celle héritée du système tribal. Cf. J. CHELHOD, Les structures dualistes de la société bédouine, *L'Homme*, IX, 2, 1969 p. 89-112.

gens totalement étrangers à la paysannerie, mais qui lui servent de guides spirituels et de précepteurs. Ce sont les *qudât*, juges, plus exactement des hommes versés dans la connaissance de la loi religieuse. A Khamir, les *fallâḥîn* communiquent avec le cheikh par l'intermédiaire de trois sages, dont deux sont les représentants des cultivateurs et le troisième celui des juristes. Les *baya'* réunissent les boutiquiers, les logeurs, les artisans et les bouchers. Ils ont un seul *'âqil*, en l'occurrence le chef des bouchers, qui remplit également les fonctions de président du conseil municipal. Ces divisions sociales sont visibles sur le sol : une carte cadastrale de Khamir montrera que certains quartiers sont habités par les boutiquiers, d'autres par les paysans, d'autres enfin par les juges.

Dans un système purement tribal, disions-nous plus haut, le *'âqil* est avant tout un chef de lignage. La situation des sages de Khamir est bien différente. Certes, les Bani 'Amrân forment effectivement une *'aṣaba* qui a son propre sage. Mais le Bayt Mahdi et les Fuqaha sont plutôt des *'usrat*[5]. Ils sont pourtant représentés par le même sage. A leur tour les *quḍât* n'ont rien de commun avec un lignage. Il s'agit, pour la plupart d'entre eux, d'étrangers établis à Khamir où ils jouissent du droit d'asile. On les désigne par le terme *hijra*, émigration, et ils possèdent un statut spécial sur lequel nous reviendrons. Ils n'en sont pas moins représentés par un *'âqil*. Quant aux *baya'*, enfin, leur sage est l'interprète, auprès du cheikh, des marchands et des artisans. Le seul lien qui unit ceux-ci à ceux-là est moral : un même préjugé défavorable les englobe tous à cause de leurs activités professionnelles.

Dans ce milieu rural, au soubassement tribal, le travail est donc la base du clivage social. On se trouve même en présence d'un cloisonnement qui confine à la ségrégation, puisque le mariage n'est possible, du moins en principe, qu'entre les membres d'une même activité professionnelle ou, à la rigueur, d'un même rang. Plus encore, un réel mépris du supérieur pour l'inférieur est constaté à tous les degrés de l'échelle sociale. Théoriquement, les paysans et les juges appartiennent à la même catégorie. Mais ceux-ci, à cause de leur qualité religieuse, ont la préséance sur ceux-là, lesquels observent à leur égard une certaine attitude hautaine, car ils les protègent et les rémunèrent pour leurs activités pédagogiques et spirituelles. Les uns et les autres rejettent catégoriquement le principe des échanges matrimoniaux avec l'autre partie de la ville, celle qui gagne sa vie en faisant du commerce ou en exerçant un métier manuel. En réalité, ce rejet de l'alliance semble à sens unique, le supérieur acceptant les femmes de l'inférieur, mais lui refusant les siennes propres. Par une réaction en retour, cette attitude amène un comportement similaire de la part de l'autre. Ainsi un boutiquier de Khamir déclinerait une demande en mariage de la part d'un paysan, car celui-ci ne serait guère disposé à lui accorder la main de sa fille. Ce dernier considère en effet avec un grand dédain l'activité mercantile. Il s'abstiendra donc, au prix d'une perte réelle de gain, de porter en ville les produits de son sol pour les vendre directement aux consommateurs, préférant passer par un intermédiaire qui réalisera

(5) Les termes de parenté seront étudiés plus loin, cf. *Infra* p. 65.

ainsi de substantiels bénéfices. A son tour, le commerçant dédaigne le logeur, *muqahwi*, c'est-à-dire celui qui accepte chez lui des hôtes payants.

La condition sociale de l'artisan, généralement assez humble, dépend surtout de la nature de son activité. Certains métiers sont en effet moins rabaissés que d'autres. Ainsi, l'orfèvre, l'armurier, le menuisier... sont assurément inférieurs au paysan, puisqu'ils appartiennent à la catégorie des *baya'*, mais ils ne font l'objet d'aucune discrimination particulière. En revanche, un certain dédain est marqué à l'encontre de ceux qui font un travail salissant, comme les tanneurs et les étameurs. Notons cependant que les yéménites, contrairement à la mentalité du désert qui méprise profondément le forgeron, ne rejettent pas celui-ci au plus bas de l'échelle sociale. Cette place est réservée à ceux qu'on désigne par le terme péjoratif de *'anâḍîl* (pl. de *'indîl*), que les dictionnaires arabes ignorent. Il s'applique notamment au *jazzâr*, boucher, au *muzayyin*[6], barbier avant tout, remplissant aussi les fonctions de circonciseur, sacrificateur, tambourineur, poseur de ventouses, voire de serviteur lors des mariages et des fêtes ; au *gashshâm*, le petit jardinier qui écoule lui-même, sur le marché, ses salades, carottes et légumes ; au *ṣânî'*, littéralement artisan, mais entendu exclusivement au sens de tisserand[7] ; au *ḥammâmi* ou préposé aux bains publics, chargé notamment de frotter et de savonner les clients ; au *munaqqil*, savetier, bottier ; au *dawshân*, héraut, crieur public, messager et poète ; au *muqawwit*, enfin, le marchand de *qât* qui sert d'intermédiaire entre le fournisseur et le consommateur. Il convient d'ajouter toutefois qu'il y a aujourd'hui une telle demande sur cette plante euphorisante que très nombreux sont ceux qui se livrent à ce commerce. De sorte que ces derniers ne gardent plus leur ancien statut.

Il était prévu jadis un costume spécial pour chaque métier réservé aux *'anâḍîl*. On pouvait les distinguer les uns des autres et les différencier, en même temps, des autres Yéménites. En outre, ils ne pouvaient s'enrôler dans l'armée et le port de l'épée et du fusil leur était interdit. En revanche, ils étaient autorisés à s'armer de la *janbiyya*, le redoutable poignard recourbé, symbole d'émancipation et de liberté. Mais ils devaient la mettre résolument du côté de la hanche gauche, alors que la majorité de leurs compatriotes la plaçaient au milieu de la ceinture. Seuls les *fuqâhâ*, hommes versés dans la science religieuse, les dignitaires, les *sayyid* et les membres de la famille princière avaient le privilège de la porter ostensiblement tournée vers la droite.

Quoiqu'ils appartiennent à la catégorie la plus humble de la population, les *'anâḍîl* jouissent d'une large protection. Il est interdit notamment à une personne d'une classe supérieure de les brimer ou de leur faire tort. Le cas échéant, la société toute entière se range à leurs côtés pour leur faire obtenir raison de leur oppresseur.

---

(6) Dans une certaine mesure, le *muzayyin* s'identifie avec l'ancien *ḥajjâm* (poseur de ventouses), également méprisé.

(7) Dans le désert d'Arabie, *ṣânî'* est pris au sens de forgeron ; le tisserand est connu sous le nom de *ḥâ'ik*.

Enfin, en marge de cette société compartimentée, vivant d'elle sans lui appartenir, sont rangés les *'akhdâm*, serviteurs. C'est la lie de la population ; aucun yéménite, même de condition très modeste, ne voudrait s'unir à eux par les liens du mariage. Il s'agit d'une minorité peut-être abyssine, qui exerce notamment le métier de balayeur et d'éboueur. Les *'akhdâm* gagnent aussi leur vie comme chanteurs et danseurs publics, au rythme d'une musique africaine, sans parler d'une activité moins avouable à laquelle leurs femmes se livrent sporadiquement. On les rencontre surtout dans les grands centres urbains, comme Sanaa, Taëz et Ḥudayda. Ils sont moins attirés par les petites villes, comme Khamir, qu'ils fréquentent notamment lors des foires hebdomadaires et des fêtes religieuses. Au jugement d'Arnaud et de Vayssière, ils seraient les descendants des anciens himyarites[8].

*
* *

Parmi les *'anâḍîl*, il en est deux qui retiennent particulièrement l'attention, à cause de la variété et de l'étendue de leurs attributions : le *muzayyin* et le *dawshân*. Le premier est avant tout le barbier du village. En fait, à côté de sa fonction principale, il en remplit plusieurs autres et s'occupe d'une multitude de besognes de sorte qu'on le considère, à juste titre, comme « le bon à tout faire » de la localité. C'est lui qui est chargé de la circoncision[9], de la pose des ventouses, de l'extraction des dents et de l'immolation des bêtes offertes en sacrifice, quand le donateur ne se sent pas capable de les exécuter lui-même. C'est lui également qui frappe le tambour à l'occasion d'un mariage ou d'un événement heureux, qui veille au confort des invités, offre le café et entretient le feu des narguilés[10]. C'est lui aussi qui assure parfois le port des lettres et accompagne la mariée de la maison paternelle au domicile conjugal, quand l'époux réside dans un autre village. C'est lui, enfin, grâce à l'étendue de ses relations, qui aidera l'agriculteur à se procurer les grains et les bêtes dont il aura besoin aux moments des semailles et de la moisson. En échange de son travail et des services qu'il rend à la communauté, il reçoit, lors de la récolte, des mesures de blé, d'orge et de millet... ; d'autres dons, en nature, lui sont aussi accordés à différentes périodes de l'année. A l'occasion d'un mariage ou d'une circoncision il est gratifié de quelques pièces de monnaie. On lui réserve aussi le cou de chaque bête immolée par ses soins, ainsi que la tête et la peau, qu'il s'agisse de gros ou de petit bétail.

Le *dawshân*, héraut, crieur public, messager, est souvent le compagnon fidèle du *muzayyin* lors des fêtes et des grandes cérémonies. Mais, en aucune manière, il ne lui prêtera assistance. Il n'assurera pas non plus des services domestiques. Sa fonction essentielle est le verbe. Poète à la parole aisée et à la faconde ennuyeuse, il est présent à tous les

(8) Th. ARNAUD et A. VAYSSIERE, Les *akhdam* de l'Yémen, *Journal asiatique*, 4e série, t. XV, 1850, p. 376-387.

(9) « L'été est la saison des *muzayyins*, fêtes de la circoncision des enfants » (Ch. DOUGHTY, *Arabia deserta*, p. 128).

(10) Cf. I. 'AKWÂ', *Al-Amthâl al-yamaniyya*, p. 130 s.

événements heureux où il se fait le panégyriste du maître de céans et de tous les convives dont il peut espérer les largesses.

Ce personnage curieux et pittoresque serait la clé de voûte de tout un système social aujourd'hui disparu, ou qui nous échappe encore. Pour notre part, nous le découvrons, pour la première fois, dans une population arabe. La spécificité de sa fonction permettra peut-être de jeter quelque lumière sur l'origine du régime compartimenté de la société yéménite.

Ce qui attire immédiatement l'attention sur lui, c'est d'abord son aspect extérieur. Coiffé d'un turban noir, il vêt une robe qui couvre ses jambes mais laisse ses bras nus, porte à la ceinture la redoutable *janbiyya* dont le fourreau est en argent massif ciselé, et se promène avec un gros bâton de berger. Jadis il gardait les cheveux longs qui lui tombaient sur les épaules[11].

Non moins curieux est le nom qu'on lui donne. Apparemment *dawshân* est un terme étranger à l'arabe et les lexicographes l'ignorent, du moins dans son ortographe actuelle[12]. Mais il ne serait pas impossible, comme le supposent quelques yéménites, qu'il s'agisse d'un mot composé, altéré par l'usage, qui s'éclairerait quand on lui restitue son ancienne forme. Celle-ci serait simplement le classique *dhu sha'n*, c'est-à-dire celui qui a dignité ou rang. *Dawshân* aurait commencé par désigner une personnalité importante. Nous avouons que la solution proposée, pourtant ingénieuse, nous laisse sceptique, car de telles trouvailles, qui n'expliquent rien, sont fréquentes chez les philologues arabes. Aucun texte ancien, à notre connaissance, ne corrobore une telle hypothèse, bien que la fonction sociale du *dawshân* semble lui apporter une certaine confirmation. Le vocable n'est certainement pas récent : un proverbe yéménite en fait mention[13]. Les anciens voyageurs l'auraient ignoré, à l'exception de Botta qui transcrit « doushan » et croit qu'il s'agit d'un chant[14].

Toujours est-il qu'à l'heure actuelle le *dawshân* est classé dans la catégorie la plus méprisée de la population, ce qui n'exclut nullement son ançienne appartenance à la haute société. Il est considéré avant tout comme le serviteur de la tribu, chargé de porter ses messages et de faire connaître à ses membres les décisions des chefs. En cas de conflit entre deux clans, ou à la suite d'un meurtre, il est dépêché auprès des lignages pour les mettre au courant de l'événement, pour qu'ils se tiennent sur leurs gardes ou s'apprêtent à venger le sang versé. Il se rend alors au marché ou sur la place publique et clame la nouvelle. Lorsqu'une guerre éclate, il assure la transmission des lettres entre les combattants. C'est à lui aussi qu'on s'adresse pour obtenir une trêve ou conclure la paix. Il jouit en effet d'une immunité totale qui lui permet de circuler

(11) Cette manière de se coiffer porte le nom de *qa'sha*.

(12) Le parler arabe de Syrie ignore le *dawshân*. En revanche il connaît le mot *dawsha*, vacarme, ainsi que le verbe *dawasha*, étourdir quelqu'un, le soûler de paroles.

(13) Ismâ'îl AL-'AKWA', *al-'Amthâl al-yamaniyya* t. I, p. 109 n° 304 : « quand l'homme de tribu souffre des yeux, le *dawshân* est aveugle », Dâr al-Ma'ârif, 1968. Le Caire.

(14) P.E. BOTTA, *Relation d'un voyage dans l'Yémen, entrepris en 1837 pour le Muséum d'histoire naturelle de Paris*, p. 99, Paris, 1841.

entre les camps adverses en toute quiétude. Personne ne s'attaque à lui et toutes les barrières tombent sur son passage. Ses attributions, me précise un informateur, sont comparables à celles d'un observateur de l'O.N.U. ou d'un délégué de la Croix Rouge. C'est dire que pendant les hostilités, il est effectivement assimilé à un dignitaire de haut rang, au *dhu sha'n* de l'hypothèse à laquelle nous faisions plus haut allusion. Cette qualité le rend à même de remplir, comme son compère le barbier, la mission délicate d'escorter la femme qui se marie dans un village autre que le sien, de la maison paternelle au domicile conjugal. Il la protège ainsi contre une éventuelle agression, beaucoup plus efficacement que le petit groupe de parenté qui lui sert de cortège.

A ce double rôle de héraut et de parlementaire, le *dawshân* ajoute celui de troubadour. Il se promène entre les clans et prodigue ses louanges aux cheikhs, aux notables et à ceux qui célèbrent un événement heureux : retour des pèlerins et des commerçants, nomination d'un nouveau chef, arrivée d'un hôte de marque, mariage, naissance, circoncision... Mais il n'est pas nécessairement l'auteur de ses poèmes. Les vers qu'il déclame viennent parfois du fond des âges et lui furent transmis par son père, qui les a reçus, à son tour, du sien, à moins qu'il n'en compose d'autres, en utilisant des formules stéréotypées et des clichés fatigués. On sent en effet chez lui la décadence d'un art, devenu l'apanage des lettrés, mais auquel ses lointains prédécesseurs avaient sans doute apporté une importante contribution. Car le *dawshân* n'est pas seulement ce répétiteur inlassable de panégyriques maintes fois entendus. Il est aussi le porte-parole de la tribu. De ce point de vue, il renoue avec le poète antéislamique. Celui-ci était aussi le chantre de son groupe dont il célébrait la gloire et les hauts faits. Quand un clan est en guerre, le *dawshân* pousse les hommes à l'attaque, fait appel à leur orgueil et les emplit de fierté. Si l'ardeur d'un combattant faiblit, qu'il perde courage ou cède à la panique, il est alors accablé de sarcasmes par ce même personnage qui sollicite d'habitude ses largesses. L'air hautain, l'injure à la bouche, il raille impitoyablement le poltron. Pourtant en aucun cas il ne doit participer effectivement à la bataille. Son unique arme est sa langue. En revanche, personne ne peut porter la main sur lui sans perdre à jamais la face : il est interdit. Et la protection dont il est l'objet ne joue pas seulement dans le cas précis d'un conflit. Même en temps de paix il est soustrait aux malveillances, sauf de la part de personnes ayant le même statut que lui. D'ailleurs, tout homme d'une situation sociale supérieure estime qu'il est indigne de lui de se livrer à des voies de fait sur quelqu'un de la catégorie humble de la population. Si, malgré ses prérogatives, il est victime d'une agression ou lésé dans ses droits, un soutien collectif place son oppresseur dans une situation intenable et le contraint à faire réparation. C'est dire que sa condition n'est pas tout à fait celle d'un paria. Ses privilèges sont ceux qu'on réserve d'habitude aux gens influents de la *hijra*, sur laquelle nous reviendrons.

Malgré ses importants rapports avec la société qu'il sert et dont il tire ses moyens d'existence, le *dawshân* en fait à peine partie. Il reste en dehors du cercle de la responsabilité collective, et le crime commis par

un de ses protecteurs ne réagit point sur lui. Plus encore, il n'existe aucune possibilité d'échanges matrimoniaux entre lui et les gens qui l'emploient : il ne peut se marier qu'avec la fille d'un collègue ou à l'intérieur de sa propre catégorie. Ses enfants ont le même statut que lui, héritent du mépris attaché à sa condition et feront le même travail que lui, à moins qu'ils ne se tournent, par nécessité économique, vers un travail manuel.

Tout en vivant ainsi en marge du groupe, des liens juridiques l'attachent à lui. Celui-ci délivre en effet un document dit *qâ'ida* règle, dans lequel, il atteste qu'un tel fils d'un tel remplit les fonctions de *dawshân* auprès de lui, en échange de quoi il est tenu de subvenir à ses besoins. Certes, il peut se rendre dans une autre localité, dans l'espoir de quelques dons généreux. Mais son collègue de la place serait en mesure de le contraindre au départ. Un groupe peut employer un ou plusieurs *dawshân*, selon son importance numérique. Khamir, avec ses deux mille habitants, et les villages qui l'entourent et doivent allégeance à son cheikh sont capables d'en entretenir trois.

En dehors de son activité sociale, le *dawshân* n'est tenu d'effectuer aucun travail rémunérateur, notamment manuel. Il lui arrive sans doute, lors de la récolte, d'aider les cultivateurs. Mais il ne rend de tels services que pour obliger ses clients ou parce qu'il est dans le besoin. Il s'occupe également de son propre troupeau, ce qui lui assure ainsi un petit revenu supplémentaire. Néanmoins, il incombe avant tout à la société, nourrie de sa faconde de lui fournir les moyens de subsister. Aucun salaire fixe ne lui est régulièrement versé : chacun le récompense selon sa générosité et d'après ses moyens. Le maître de céans, qui célèbre un événement heureux le rétribue, par des dons en espèces. Mais à l'époque de la moisson les libéralités pleuvent sur lui : elles sont d'autant plus larges que la récolte est bonne. Il reçoit alors des cultivateurs, blé, maïs, orge, parfois même un mouton, de quoi couvrir ses besoins pour une année entière.

De par sa condition sociale, le *dawshân* est astreint à une sorte de réclusion : la communauté, qui voit en lui sa propre déchéance, accepte ses services mais refuse de l'intégrer. Face à la solitude, il établit sa demeure. De par ses fonctions, par contre, il est appelé à se placer au cœur même de la fête : entre lui et la collectivité la communication n'est jamais rompue. Il circule donc entre les lignages, en quête d'un moment joyeux dont il faudrait profiter, ou d'une circonstance grave qui réclame son intervention. Aussi mène-t-il une existence essentiellement nomade : il est, à tous égards, l'homme de partout et de nulle part. Lointain souvenir du bédouinisme, c'est une tente noire, comme on en voit dans le désert, qui l'abrite. Elle traduit, par le nom qu'on lui donne, l'état d'isolement auquel il est contraint. Elle est désignée en effet par le vocable *khidr*[15] qui s'applique, en arabe classique, à la tenture derrière laquelle une jeune fille est tenue de s'abriter pour se soustraire aux regards des étrangers.

(15) Les yéménites prononcent parfois *khadr*.

Rien n'exprime mieux la qualité *sui generis* du *dawshân*, pour ne pas dire sacré, que cette espèce de claustration à laquelle il est réduit, à la manière d'une femme du désert. Mais rien ne fonde autant nos présomptions, quant à l'ancien régime social, que cette même tente noire et le double rôle de héraut-poète, glorifiant les gloires tribales. Trait d'union entre les différentes parties du groupe auquel il rappelle ainsi le sentiment de son unité, comme le cheikh entretient celui de sa cohésion, il est le symbole vivant d'un genre de vie quasi révolu : l'errance, dont la survivance la plus marquante est la distribution territoriale à base de clan de la société yéménite. Celle-ci, nous le montrerons plus loin, maintient artificiellement une architecture d'inspiration nettement tribale. Pourtant l'évolution qui se dessine fait place, de plus en plus, à un système villageois. Emporté par ce mouvement, le lignage tend à s'identifier avec la localité qu'il occupe et n'accorde plus qu'une pensée nostalgique au passé dont la glorification ne hante plus son esprit. Le *dawshân* perd ainsi une partie et non la moindre de ses attributions, celle de chantre de l'honneur ancestral. D'autre part, la transformation économique, lente mais certaine, l'introduction de la voiture, des moyens de communication plus rapides et une meilleure sécurité rendent, à leur tour, inutile sa fonction de héraut-messager. Aussi ne garde-t-il aujourd'hui que son rôle de panégyriste, non point du groupe, mais de l'individu, ce qui ne suffit plus à assurer sa subsistance. Enfin et bien qu'il ne jouisse guère d'une meilleur considération, les anciennes barrières qui s'opposaient à son intégration semblent incapables de résister, pour longtemps encore, au mouvement de libération. Il se fixe donc, habite une maison en dur et se convertit à l'agriculture. Des trois *dawshân* de Khamir, un seul demeure dans la ligne traditionnelle. Les deux autres s'y sont établis à demeure et cultivent le sol, sans dédaigner pour autant les menus profits que leur rapporte leur premier métier.

Cependant, malgré le changement économique, les habitudes acquises, qui remontent à un passé lointain, opposent une farouche résistance à toute tentative d'abaissement des barrières entre les classes sociales. Une fille de cultivateur, veuve et mère de famille, accepta de refaire sa vie avec un *muzayyin*. Toute sa parenté lui tourna le dos ; même son fils unique cessa de lui rendre visite. Son mariage constituait plus qu'une mésalliance : c'était une véritable déchéance.

II

Le troisième[16] volet du triptyque social s'ouvre sur la religion. Si nous en étudions l'influence en dernier lieu, ce n'est nullement parce que nous en minimisons l'importance, qui serait au contraire prépondérante. Mais c'est que, d'une part, il fallait bien choisir un ordre pour notre exposé ; d'autre part et surtout, parce que la marque du sacré sur

(16) L'influence de la civilisation du désert sur l'organisation sociale yéménite sera étudiée plus loin. Cf. *infra, L'organisation tribale.*

les structures sociales semble, par endroits, difficile à discerner, à cause de l'action érosive du temps.

Comme on le sait, le Yémen fut gouverné, pendant plus d'un millénaire, par un *Imâm* de la secte zaydite de l'Islam. Il était le guide suprême du pays, tant spirituel que temporel, et se considérait, de par ses liens de parenté avec le fondateur de l'Islam, comme le représentant par excellence de l'autorité dont la source est en Dieu.

L'*Imâm* devait être nécessairement choisi dans la classe des *Sayyid*[17], qui descendaient du Muḥammad par son petit fils Ḥasan. Ils formaient l'aristocratie religieuse yéménite et venaient immédiatement derrière les membres de la famille princière dans l'ordre hiérarchique. Hommes d'épée et hommes de lettres, ils constituaient, à double titre, l'élite du pays, auquel ils fournissaient ses principaux dirigeants et ses hauts fonctionnaires. Ils se mariaient entre eux, bien qu'ils eussent aussi la possibilité de jeter leur dévolu sur une femme d'une autre classe. Mais l'inverse était rare sinon impossible : un homme appartenant à une autre catégorie sociale, si haut fût-il placé, pouvait difficilement aspirer à l'union avec une *hâshimite*, c'est-à-dire de la descendance du Prophète. Plus encore, en cas de mésalliance du haut vers le bas, l'heureuse élue était anoblie. Libérée de ses liens par le veuvage ou la répudiation, il lui était désormais interdit de refaire sa vie avec un homme qui ne fût pas un *sayyid*. D'aucuns limitent cette règle à la seule famille princière.

Depuis l'avènement de la République, les *Sayyid* n'assument guère de grandes responsabilités politiques. Mais la place qu'ils occupent dans la hiérarchie sociale, en tant que représentants d'un certain pouvoir religieux, ne cesse d'être importante. Prennent place, derrière eux, les *faqîh*, hommes versés dans la connaissance de la loi religieuse, et les chefs de tribu.

Le sacré imprime également sa marque à la société yéménite par la séparation qu'il établit entre l'orthodoxie musulmane et le shiisme. Introduit au Yémen dès 898, le zaydisme a réussi à s'implanter surtout dans la région des hauts plateaux, alors que la plaine côtière est restée fidèle au sunnisme. Le pays fut ainsi partagé en deux communautés entre lesquelles l'entente laissait à désirer. Longtemps en effet la montagne a dominé la Tihama. Les zaydites, partisans de l'*Imâm*, étaient politiquement et socialement favorisés, au détriment des shaféites, à qui étaient réservés les emplois subalternes. Le nouveau régime républicain tente de mettre fin à cette ségrégation religieuse.

Beaucoup plus intéressante, du point de vue sociologique, en tant que marque du sacré sur l'architecture sociale, est la curieuse institution dite *hijra*, sur laquelle, semble-t-il, on a rarement attiré l'attention. Son importance, pour notre étude, réside dans le fait qu'elle accorde à des villages et à des personnes des privilèges réservés d'habitude respectivement aux sanctuaires et à leurs desservants. Elle implique aussi d'autres aspects sur lesquels nous ne pourrons nous étendre faute de place.

(17) R.B. SERJEANT, The Saiyids of Ḥaḍramawt, *School of oriental and african studies*, University of London, 1957.

Il est difficile de préciser le sens exact de ce terme chargé d'histoire. *Hijra*, qui signifie émigration, déplacement de personnes d'un lieu à un autre pour s'y établir, désigne plus particulièrement, en Islam, l'Hégire, c'est-à-dire la fuite de Muḥammad, en 622, de La Mekke à Médine. Mais l'usage coutumier yéménite lui réserve une acceptation bien différente.

Il y a d'abord certaines villes auxquelles on donne spécialement le nom de *hijra* ou *hajar*. Ce dernier mot, nous informe l'historien arabe Hamdâni (X[e] siècle), signifie en himyarite, cité et châteaux groupés[18]. Il est donc certainement antéislamique, comme l'attestent aussi quelques noms d'anciennes villes de l'Arabie du sud[19]. Chez les Yéménites contemporains l'un et l'autre termes sont pris au sens de gros bourg, qui sert de centre de ralliement à une tribu et auquel on reconnaît un certain caractère sacré. Toute effusion de sang y est strictement prohibée. Il est également interdit d'y livrer bataille et même d'en venir aux mains. Le meurtrier peut y rencontrer le fils ou le frère de sa victime sans craindre nullement pour sa vie. Les soldats eux-mêmes ne sont pas autorisés à imposer leur présence aux habitants d'une telle ville, ni à en devenir les hôtes par la force. Celui qui y commet un délit devra payer une lourde pénalité désignée par le terme *tahjîr* nettement supérieure à celle qu'il aurait à supporter si l'infraction avait eu lieu dans un endroit non protégé[20]. Il sera poursuivi, non point par la victime, mais par les principaux chefs de la tribu, les garants de la sécurité du territoire. Ainsi la ville de Khamir est considérée comme *hijra* pour tous les Hâshid. Son marché hebdomadaire jouit du droit d'asile. Une sorte de trêve sacrée protège le criminel qui s'y rend le jour du marché, celui qui le précède et celui qui le suit, afin de lui permettre d'effectuer son voyage en toute quiétude. On reconnaît là sans doute les principales caractéristiques des villes-sanctuaires, comme des *ḥawṭa*[21].

Il y a aussi des personnes appelées *hijra*. Il s'agit généralement d'immigrants appartenant à la classe des *faqîh* et des *sayyid*, venus s'établir dans un lieu et qui, une fois leur admission agréée, jouissent d'un statut spécial. Ils sont en effet respectés et honorés ; nul ne porte la main sur eux et leurs avis sont écoutés avec déférence. Bien qu'ils soient intégrés à leur nouveau milieu, ils ne participent pas à ses différends et ne sont astreints ni au service militaire ni aux corvées. Placés au-dessus de la mêlée, il ne leur est pas demandé de prêter main forte à une razzia ou de tremper dans une affaire de sang. Protégés par leur statut, ils pourraient, en revanche, à tout moment, même au milieu d'une bataille, s'interposer entre les combattants pour ramener la paix. La qualité de *hijra* une fois accordée, devient inhérente à la personne du bénéficiaire.

(18) HAMDÂNI, *Iklîl*, t. II, p. 317 ; éd. M. AL-'AKWA', Le Caire, 1967 ; t. VIII, p. 45, 46, 54 éd. N. FÂRIS, Princeton, 1940.

(19) HAMDÂNI, *Iklîl*, t. II, p. 16 ; FÎRÛZÂBÂDI, *Qâmûs*, art. h j r, t. II, p. 157-159, Le Caire, 1913. IBN MANẒÛR, *Lisân al-'arab*, t. V, p. 257, éd. de Bayrût.

(20) Les lexicographes arabes nous ont conservé le mot *hajra* pour désigner ces centres de refuge (cf. FÎRÛZÂBÂDI, *Qâmûs*, t. II, p. 157 s). Mais les yéménites des hauts plateaux prononcent hijra.

(21) R.B. SERJEANT, *Ḥaram* and *Ḥwtah*, the sacred enclave in Arabia, *Mélanges Tâhâ Ḥusain*, Le Caire, 1962, p. 41-58 ; J. CHELHOD, art. *Ḥawṭa*, *Encyclopédie de l'Islam*, n. é., t. III, p. 303.

Elle est même transmissible, puisqu'elle est reconnue à sa descendance. Mais elle est valable seulement pour un lieu déterminé : on la perd, en le quittant, et on la retrouve, en y retournant.

Comme conséquence du statut qui leur est accordé, les hommes de la *hijra* jouissent d'une immunité totale. Celui qui les brime, leur manque de respect, les lèse dans leurs droits ou attente à leur personne, est frappé d'une lourde pénalité. La réparation qui lui est imposée par tout le groupe protecteur est onze fois supérieure à celle due normalement pour le même méfait. Détail significatif, le terme pour la désigner n'est autre que *tahjîr*, la séparation du corps social. On n'y sera de nouveau admis qu'après l'offrande d'un ou plusieurs sacrifices sanglants. Il ne serait pas inutile de rappeler que les prérogatives reconnues à ceux de la *hijra* sont admises également en faveur des *'anâḍîl*, particulièrement du *muzayyin* et du *dawshân*.

Il serait long d'examiner tous les aspects de cette institution vraiment curieuse, surtout en ce qui concerne ses rapports avec l'Hégire, cette émigration qui vit des hommes, entourés d'une auréole religieuse, venir chercher refuge à Médine, ville habitée par des tribus yéménites, qui leur accorda un statut privilégié. L'essentiel, pour notre sujet, c'est d'avoir montré que la *hijra* donne naissance à une classe ayant ses prérogatives et ses attributions, ses barrières et ses niveaux. A Khamir, elle est formée d'une quarantaine de personnes : les *qudât*. Ces derniers ont leur propre *'âqil* et appartiennent à la même catégorie que les paysans.

III

Dans la description qui vient d'être donnée de l'organisation sociale au Yémen, les matériaux utilisés ont été collectés dans le seul district de Khamir. D'autres régions fournissent aussi des renseignements similaires, avec des variantes de pure forme. Il serait donc fastidieux de les analyser avec la même attention ; il suffirait d'en signaler les points les plus marquants.

A Saada, la stratification sociale comprend les couches suivantes :

1 – les *sayyid*,
2 – les *qabîli* et les *qudât*
3 – *ahl al-thulth* (les gens du tiers)
4 – les juifs.

Cette classification appelle plusieurs remarques. Les *qabîli* et les *qudât* appartiennent à une même strate. Mais il arrive que l'informateur donne la préséance à un groupe sur l'autre : cette préférence est fonction de sa propre appartenance sociale. Boutiquiers, artisans et ceux qui exercent un métier méprisé sont désignés par l'expression *ahl al-thulth*, « les gens du tiers », dont le sens n'a pas été élucidé, d'une manière satisfaisante, par l'enquête. Ailleurs, à Rayda par exemple, on dit « les gens du cinquième », *ahl al-Khums*, en parlant de ceux dont la profession est jugée avilissante. Il est possible qu'il s'agisse d'un ordre

dans la hiérarchie sociale, comme le Tiers état, puisque ce groupe occupe la troisième place à Saada et la cinquième à Rayda. Il comprend les *muzayyin* et les *dawshân*, bien qu'aucun membre de cette dernière corporation ne vive à demeure à Saada[22]. Il y vient seulement quand sa présence est requise, c'est-à-dire à l'occasion d'un événement important et joyeux : fête, mariage, circoncision, retour des pèlerins. C'est lui et non pas son compère le *muzayyin* qui égorge les bêtes lors de ces solennités. Une dernière remarque à propos des juifs : leur communauté était relativement importante à Saada dont ils formaient le sixième de la population.

A Rayda, les habitants sont répartis de la manière suivante :

1 – les *sayyid*
2 – les *qabîli*
3 – les *qudât*
4 – les *tujjâr*, commerçants
5 – les *ahl al-Khums* (les gens du cinquième)
6 – les juifs.

La préseance est donnée aux *qabîli* sur les *qudât*. Pourtant entre eux les échanges matrimoniaux sont fréquents. Ici, comme à Saada, les juifs sont relégués à la dernière place de la hiérarchie sociale. Mais il convient de noter que celle-ci ne tient compte ni des *'akhdâm*, ni des esclaves. Quant aux *sayyid*, toujours au sommet de l'échelle, ils n'auraient aucun représentant dans cette ville, du moins lors de l'enquête.

Dans la région de Ma'rib, la stratification serait différente, du moins par les termes qui y sont employés. On a relevé en effet la classification ci-après :

1 – les *'ashrâf*
2 – les *qabîli*
3 – les *fuqârâ'*
4 – les *qarâr*
5 – les *'akhdâm*.

On sait que les *'ashrâf* (pluriel de *sharîf*, noble) sont les descendants de Muḥammad par son petit-fils Ḥusayn, comme les *sâdat* (pluriel de *sayyid*) descendent de Ḥasan. Le mot *fuqarâ'* (pluriel de *faqîr*, indigent) ne désigne pas les pauvres, mais les hommes qui s'adonnent aux études religieuses, à la méditation spirituelle et se distinguent aussi par une existence austère. Quant aux *qarâr* (du verbe *qarra*, se fixer, s'établir dans un lieu), ils ont un statut intermédiaire entre les hommes libres et les esclaves. Ils exercent des métiers dédaignés, notamment celui de *muqahwi* (textuellement celui qui sert le café), sont traités par les catégories sociales plus élevées avec une condescendance méprisante et subissent toutes sortes de dénigrement. Ils ne portent pas d'armes, car ils sont protégés par leur statut même. La défense de leur droit incombe aux seigneurs dont ils dépendent individuellement.

(22) Enquête effectuée en 1974.

A Zabîd, la capitale du Yémen inférieur au temps des Rasûlides, on distingue les strates suivantes :

1 – les *'ashrâf*
2 – les savants et les juristes
3 – les « arabes »
4 – les *ahl al-thulth*
5 – *les 'akhdâm.*

Par « arabes » on entend tous ceux qui ne font pas un travail jugé incompatible avec la dignité d'un homme libre. Sous ce vocable on réunit donc les *qabîli*, les agriculteurs, les commerçants et les artisans qui exercent un métier estimé. Bien que la préséance soit donnée aux représentants de la science religieuse, les alliances matrimoniales entre eux et les « arabes » sont fréquentes. De sorte, qu'on peut considérer ces deux groupes comme appartenant à une même strate, qui serait alors la seconde dans l'ordre hiérarchique. Les « gens du tiers » occuperaient alors effectivement la troisième place.

La même stratification qu'a Zabîd est observée dans la plaine côtière ou Tihâma. On y note parfois la présence d'une nouvelle personnalité religieuse appelée *manṣib* (pluriel *manâṣib*), un homme pieux à qui la ferveur populaire attribue un pouvoir surnaturel et qui jouit de ce fait de maintes prérogatives, notamment celle de la *hijra.*

A Sanaa où l'influence tribale se fait malgré tout sentir, une ségrégation qui a pour cause l'activité professionnelle ne serait pas totalement ignorée. Mais la déconsidération semble surtout attachée au métier de *muzayyin.* Encore faut-il distinguer entre le propriétaire d'un salon de coiffure et le barbier traditionnel. On ne peut demander au premier ni de pratiquer la circoncision, ni de poser des ventouses, ni d'extraire une dent, ni de soigner les furoncles, toutes ces opérations étant dans les attributions du second et qui lui valent le discrédit. La même distinction devrait être établie entre cordonnier et *munaqqil*, hôtelier et *muqaḥwi*, mécanicien et *ṣâni'*, ouvrier textile et *hâytik.* En somme, le mépris s'estompe quand le métier n'est plus exercé à la manière ancestrale. Point de *dawshân* à Sanaa. Quant au commerçant, surtout le marchand en gros, il y jouit d'un grand prestige. Le petit boutiquier lui-même n'est nullement déconsidéré. Aucun obstacle ne s'oppose à son ascension. La fortune supprime bien des barrières, facilite la mobilité sociale et permet à un homme d'humble extraction de prendre épouse dans une catégorie sociale supérieure à celle de son géniteur. Le *kafâ'a*, parité, égalité, à laquelle les ruraux attachent une importance excessive n'est prise en considération, dans les villes, que par quelques grandes familles. Il arrive même que le sommet de l'échelle sociale soit exceptionnellement occupée par les brasseurs d'affaires. Ainsi aux dires de plusieurs informateurs, les *tujjâr*, commerçants, viendraient en tête de la hiérarchie sociale à Shibâm, dans le Ḥaḍramawt. Ils y seraient même plus en vue que les *sâdat.* Ces derniers appartiendraient à la même classe sociale que les *mashâyikh*, c'est-à-dire les mystiques et les représentants du savoir religieux. La troisième place reviendrait aux *ḥaweyk*, mot collectif qui désigne les artisans. Le contenu exact de ces termes sera donné plus loin. Répé-

tons-le, cette classification serait particulière à Shibâm. En effet, dans l'ensemble du Ḥaḍramawt, les *sâdat* (et les *shurafa*) forment la couche supérieure de la population. Juristes avant tout, ils cultivent les sciences religieuses et s'adonnent sporadiquement à l'agriculture. Mais à l'étranger, en tant qu'immigrants, ils ne dédaignent pas une activité plus lucrative : le commerce. A un degré plus bas dans l'échelle sociale on trouve les *mashâyikh*, (pluriel de *shaykh*, vieillard). Mais ce mot qui désigne habituellement un chef de tribu, est pris ici au sens d'homme vénéré, entouré d'une aura de sainteté. Souvent il fait remonter sa généalogie à un compagnon du Prophète, quand il ne se réclame pas d'un saint local. Chef spirituel qui consacre sa vie aux études religieuses et à la méditation, il appartient généralement à un ordre mystique, *ṭarîqa*. Les *mashâyikh*, note à ce propos R.B. Serjeant, « semblent représenter l'ancien système qui existait, tout au moins en Arabie du sud, et qui consistait en un sacerdoce héréditaire dont les membres étaient en même temps dépositaire du droit coutumier »[23]. Les *Sâdat*, les *shurafa* et les *mashâyikh* forment l'aristocratie du sacré qui fournit au Yémen ses dignitaires appelés *manâṣib*. Ils sont hautement respectés et jouissent du statut de la *hijra*. Ils n'ont donc pas à porter les armes, car leur protection incombe aux hommes des tribus, qui leur sont hiérarchiquement inférieurs.

Ces derniers sont appelés *qabâ'il*, pluriel de *qabîla*, tribu. Pourtant il ne s'agit pas de *badû*, au sens propre du mot, puisqu'ils sont généralement fixés au sol et vivent de l'agriculture. Mais leur organisation est essentiellement tribale ; ils font remonter leur généalogie aux ancêtres fondateurs des grandes tribus et obéissent au code d'honneur du désert. Hommes d'épée, ils sont les véritables détenteurs du Pouvoir et perçoivent un certain nombre de taxes des citadins : taxe d'escorte, impôt pour la protection des marchés, impôts sur la pêche[24]. Ils méprisent l'activité mercantile et acceptent rarement une alliance matrimoniale avec un commerçant, à moins que celui-ci ne sont de noble extraction. En fait, comme à l'intérieur de n'importe quel groupe, le mariage obéit à une double endogamie : celle de la classe et celle du rang, la fameuse *Kafâ'at*.

Au quatrième rang de l'échelle sociale se situant les *masâkîn*, pauvres, indigents, mais aussi humbles et humiliés[25], plutôt que sédentaires, comme le suggère R.B. Serjeant[26], car ils sont soumis aux vexations des hommes des tribus qui les rançonnent. Leur groupe comprend, les marchands et les artisans, lesquels sont désignés aussi par le mot *ḥaweyk*. En réalité ce terme devrait être limité aux seuls tisserands. Son extension ne fait que mieux souligner le mépris dans lequel on tient d'habitude le travail manuel.

Dans la strate des *masâkîn*, une mention spéciale devrait être faite du *dallâl*, courtier (pluriel *dalal*) qui est classé parmi les *ḥaweyk*. C'est l'homme des tribus dont il connaît parfaitement les mœurs et les

(23) R.B. SERJEANT, Société et gouvernement en Arabie du sud, p. 289. *Arabica*, XIV, 9, 1967.

(24) Cette analyse était valable avant l'avènement de la République.

(25) Cf. *Coran*, II, 261 : *maskana*.

(26) R.B. SERJEANT, *art. cité*, p. 286.

coutumes. Il habite nécessairement la ville car il est l'hôte titulaire des tribus dont les membres logent chez lui lors de leur séjour dans la cité. Il est aussi leur intermédiaire, pour toutes les opérations d'achat et de vente. C'est à lui également qu'incombe le soin de leur faire parvenir les lettres et les messages. Il jouit de ce fait d'une immunité totale, indispensable à ses activités itinérantes puisqu'il est appelé à circuler fréquemment entre les clans. Placé sous leur protection, il ne porte pas d'armes. A cause de sa connaissance des règles coutumières, il pourrait être choisi pour arbitrer des conflits. En cas d'alliance entre deux groupements tribaux, le traité est rédigé en trois exemplaires, un pour chacun des parties contractantes et le troisième sera confié à la garde du chef des courtiers, *muqaddam al-dalal*. Malgré ses fonctions qui lui permettent de critiquer sans ménagement les gens des tribus, le *dallâl* appartient à la catégorie humble de la population. Il est tenu de choisir son épouse à l'intérieur de sa propre catégorie socio-professionnelle. A Say'ûn, il y a une centaine de « courtiers » qui habitent d'ailleurs dans le même quartier. La situation matérielle du *dallâl* est relativement aisée. Il vit des courtages, mais aussi des présents, en nature, que lui font ses clients lors de la moisson et des récoltes.

IV

L'organisation sociale que nous venons de décrire s'apparente, dans une certaine mesure, au régime des castes. L'activité économique détermine en effet le niveau social de l'homme et entoure celui-ci de préjugés si tenaces qu'il semble réduit à faire toujours le même travail, autrement dit à garder le même rang. Mais il y a plus. Le niveau social une fois acquis à la naissance, de par la profession du père, devient quasiment indépendant du métier que les enfants exerceront plus tard. Ainsi, quelle que soit sa situation, le fils d'un barbier hérite le mépris attaché à la condition de l'auteur de ses jours. Parallèlement, un terrien qui devient boutiquier déchoit sans doute de son rang, mais il ne cesse d'appartenir à la même catégorie sociale que le reste de sa famille. Barbier de valeur et paysan dégradé doivent se marier à l'intérieur de leur groupement professionnel d'origine. La déchéance n'est définitive que lorsqu'on donne sa fille à un homme de la classe inférieure ou quand on s'allie à la famille des *'anâdîl* ou des *'akhdâm*.

Entre ce régime et celui des castes, il existe cependant des différences notoires. Si bas que soit son rang, un yéménite n'est jamais considéré comme un intouchable[27] par les personnes de la classe supérieure. En outre , le refus de l'alliance est à sens unique, allant du haut vers le bas. En définitive, le cloisonnement ne constitue pas un obstacle réel à la communication. Il freine seulement la mobilité sociale et rend difficile le passage d'un niveau à un autre.

(27) Dans le Ḥaḍramawt, les *qabîli* refusaient jadis de rompre le pain avec un *ḥajjâm* ou un *ḥâyik*.

Ce système social hautement stratifié et cloisonné est presque unique en Orient arabe. Il pose évidemment le délicat problème de ses origines. Il ne fait pas de doute qu'il est étranger à l'idéologie musulmane, comme à l'esprit protodémocratique du désert. Certes, la cité idéale islamique prévoit maintes inégalités sociales. Mais celles-ci ne sont pas héréditaires, acquises une fois pour toutes à la naissance.

En tant que musulman,le yéménite, qu'il soit zaydite ou shaféite, ne saurait séparer le spirituel du temporel, la religion de l'ordre social dans lequel il est appelé à évoluer. En effet Allah est la raison de l'Etat et le principe de son unité. Il est aussi le chef de la communauté et son Gouverneur, sa cause première et son Législateur. Tout doit être donc fait selon son ordre, tout doit être conforme à sa Volonté. Le rôle du calife, qui est l'ombre de Dieu sur cette terre, se borne à une stricte application de sa Loi et à organiser la cité selon son Enseignement. « Dieu, écrit Mâwardi, le seigneur tout puissant, a institué à la Nation un chef, remplaçant du Prophète et défenseur de la foi. Il a confié à ce chef le pouvoir, afin que les règles du gouvernement découlassent des principes sacrés de la loi, et que les différentes opinions vinssent se fondre en une décision obéie »[28].

Cet ordre social supérieur pourtant institué par Dieu n'exclut ni la ségrégation ni les injustices sociales. Il débouche en effet sur une hiérarchie sociale dans laquelle la répartition des tâches est souvent liée aux caprices de la naissance. En outre, il implique l'existence de commandeurs et de commandés, de riches et de pauvres, de rêveurs et d'hommes de peine. En revanche, l'égalité de tous les croyants, quelle que soit la couleur de leur peau, est un principe maintes fois affirmé par l'Islam. « Aux yeux d'Allah », dit le Coran, « le plus noble d'entre les croyants est le plus pieux » (XLIX, 13). Tout musulman serait donc en droit de prétendre à toutes les dignités. Mais il lui sera accordé selon son mérite. La seule et unique supériorité retenue par l'Islam primitif est celle du « croyant » sur le « renégat ». Ces principes égalitaires eurent à subir quelques entorses dès le début de l'Islam. Avec l'émergence du premier Etat islamique à Médine, une distinction fut établie entre les *muhâjirûn*, les émigrés qui avaient fui La Mekke pour suivre le Prophète et les *'anṣâr*, les auxiliaires médinois qui avaient accordé leur soutien à l'Islam naissant. A la mort de Muḥammad, le mouvement ségrégatif alla en s'accentuant. La prétention des Quraysh, c'est-à-dire les contribules de Muḥammad, à pouvoir seuls assumer la magistrature suprême introduit une cause d'inégalité entre les croyants ayant sa source dans les liens de parenté avec le Messager de Dieu. Ce principe est lourd de conséquences : dès lors que des liens de sang, même très lointains, avec le fondateur de l'Islam, confèrent une dignité particulière, il y a lieu d'admettre que celle-ci est d'autant plus grande que ces liens sont plus intimes. Ainsi est née une aristocratie religieuse, celle des *sharîf* et des *sayyid*, les descendants du Prophète par sa fille Fâṭima. Il appartient à la *shî'a* d'en tirer les conclusions politiques les plus extrémistes : l'*Imâm*,

(28) El-MÂWERDI, *Le droit du califat*, p. 76 ; tr. fr. L. Ostorog, E. Leroux, Paris, 1925.

successeur du Prophète, devrait être sinon un fâṭimide, du moins un descendant d'Ali. En adhérant au zaydisme le Yémen accepte du même coup un principe d'inégalité lequel, dans son cas précis, dépossède ses propres fils du pouvoir suprême. En effet, d'après l'enseignement zaydite, seul un hashimite, donc un arabe du nord, est susceptible d'accéder à l'*Imâmat*. Plus grave encore, l'aristocratie religieuse dans laquelle le « guide » devrait être choisi est très attachée à ses privilèges. La noblesse de ses origines la replie sur elle-même et la pousse à observer, du moins pour ce qui est de ses filles, la plus stricte endogamie. Il en résulte ainsi, chez elle, un véritable esprit de caste qui pourrait être comparé à celui des brahmanes.

A son tour, la culture bédouine est aussi d'essence égalitaire. Certes, il existe des tribus plus estimées que d'autres et dont l'alliance est souvent sollicitée. L'appartenance soit à la souche 'adnânite, soit à la souche qaḥṭânite est à l'origine de nombreuses rivalités entre les Arabes du nord et les Arabes du sud dont les mérites respectifs et les gloires ont été maintes fois chantés. D'autre part, il y a des groupes de parias, comme les Sleib[29] et les Hteim, méprisés parce qu'on ignore leurs origines. Par ailleurs la puissance n'est pas également répartie dans le désert. Ainsi cet esprit égalitaire tant vanté semble pris en défaut sous plusieurs rapports. En réalité, l'égalité en question concerne moins les groupements tribaux que ceux qui en font partie. L'exemple des nations occidentales nous permettra de mieux saisir cette nuance : chacune d'elles se targue d'une certaine supériorité par rapport aux autres, mais elle proclame en même temps l'égalité de tous ses citoyens. Il en est de même dans la société bédouine : l'égalité est dans la tribu et se situe au niveau de l'individu. A l'intérieur du groupe, tous les membres sont égaux. Issus du même ancêtre, ils sont tous frères, car le même sang coule en chacun d'eux. Tous ont droit aux mêmes égards et au même traitement. La supériorité d'un homme tient essentiellement à sa valeur personnelle. Le cheikh lui-même doit se montrer digne de sa charge et à la hauteur de ses responsabilités. Elu par le groupe, il court le risque d'être destitué par ceux-là mêmes qui l'avaient porté au pouvoir. Car la chefferie n'est pas héréditaire, au sens propre du mot. Elle ne se transmet pas nécessairement de père en fils, mais se maintient dans une même famille patriarcale à l'intérieur de laquelle on choisit le plus âgé de ses membres, à moins qu'on n'opte pour le plus capable. Toujours est-il que le nouveau chef ne fera l'unanimité sur lui que lorsqu'il aura donné la preuve de ses aptitudes à gouverner.

Malgré ce souci de fraternité et d'égalité, la société bédouine entretient des préjugés défavorables à l'encontre de ceux qui se livrent à certaines activités qu'elle juge avilissantes, quoique utiles et indispensables. Le dédain va surtout au forgeron, *ṣâni'* ou *ḥaddâd*, au tisserand, *ḥâyik*, au poseur de ventouses, *ḥajjâm*. Mais ceux qui exercent ces métiers sont-ils considérés comme de véritables membres du groupe ? Bien qu'ils vivent dans la tribu, ils n'en font pas partie. Il s'agit d'artisans

(29) Cf. J. CHELHOD, Essai sur les Slôba, *L'Orient syrien*, vol. II, fasc. 4 1957, p. 395-419 ; J. HENNINGER, Tribus et classes de parias en Arabie et en Egypte, *Actes du XIV^e Congrès international de sociologie*, vol. IV, Rome, 1950.

que la communauté bédouine abrite et protège au même titre qu'un hôte, avec toutes les conséquences qu'un tel statut comporte, mais ils lui sont étrangers, de la même manière que l'ethnie arabe récuse les Hteim et les Sleib. D'ailleurs, il semble que le mépris soit attaché moins au travail lui-même qu'à la personne qui en fait son gagne-pain. Sous de nombreuses tentes nomades on trouve en effet un petit métier à tisser sur lequel les femmes travaillent pour faire face aux besoins familiaux. Elles ne font l'objet d'aucune sorte de ségrégation.

La mentalité bédouine éprouve aussi de la répugnace pour l'activité mercantile au point de dénigrer ouvertement le commerçant, très estimé, au contraire, des sociétés arabes fixées au sol. On ne peut donc que souligner une certaine similitude entre les différentes attitudes ségrégatives, d'origine religieuse ou ethnique, qu'on vient de rappeler brièvement et le comportement de quelques catégories de la population yéménite (leur esprit de caste faudrait-il dire) vis-à-vis d'autres couches de la population. Cet esprit, on l'a vu, dresse le hashimite contre le qaḥṭânite, l'homme des tribus contre le marchand, le paysan contre l'artisan et tous réunis manifestent leur dédain pour les *'anaḍîl* et les *'akhdâm*. Mais cette ségrégation est ancienne et il semble qu'elle n'ait qu'un rapport formel avec l'Islam. L'opposition des Arabes du sud aux Arabes du nord serait antérieure à l'Hégire. Au IXe siècle, un poète yéménite osait reprocher aux Quraysh, leur mercantilisme : « vous n'étiez que de vils commerçants alors que nous étions des souverains et ne faisions ni vente ni achat ». Des *'abnâ'*, c'est-à-dire les descendants des iraniens fixés au Yémen, il disait : « je suis persuadé qu'ils ne sont nés que pour travailler dans les pressoirs, les boucheries et les tanneries, aux odeurs fétides, et aussi pour tisser »[30].

Toutefois entre ces dispositions générales favorables à la ségrégation et les barrières élevées entre les strates au point d'en faire de véritables castes il y a loin. L'hypothèse d'une influence étrangère à l'Islam et à la culture bédouine apporterait peut-être une explication plus satisfaisante. Celle de l'Inde, par exemple, ne saurait être écartée. Déjà, en parlant de l'étiquette de table du sultan du Yémen, Ibn Baṭṭûṭa notait une grande ressemblance avec celle qu'il a observée chez le souverain de l'Inde. Et il se demandait justement laquelle des deux cours l'avait empruntée à l'autre[31]. Il est possible aussi que l'organisation sociale exposée dans ces pages reflète, dans une certaine mesure, celle encore mal connue des anciens habitants de l'Arabie du sud. On pourrait enfin, avec beaucoup de vraisemblance, tant fut grand son impact sur la civilisation musulmane, en général, et le Yémen, en particulier, faire un rapprochement avec l'ancien système iranien[32]. De ce point de vue un passage des « Epîtres des Frères de la pureté » est particulièrement significatif : « dans la politique d'Ardashir, il est fait obligation aux gens de chaque strate de la société de persévérer absolument dans le métier de leurs pères et de leurs grands-pères, de ne point

(30) HAMDÂNI, *Iklîl*, t. II, p. 481 s. ; éd. 'Akwa', Baghdâd, 1977.
(31) Ibn BAṬṬÛṬA, *Riḥla*, p. 250 s. Beyrouth, 1960.
(32) G. Von GRUNEBAUM, *L'Islam médiéval*, p. 222, Payot, Paris, 1962.

en exercer un autre. On a prétendu que c'était là un commandement de Dieu, cité dans l'ouvrage de Zaradashte »[33].

Si notre étude débouche sur un problème difficile à résoudre, dans l'état actuel de nos connaissances, elle aura du moins mis en évidence la spécificité de la société yéménite, sa richesse ethnologique et son importance pour la connaissance de l'histoire arabe et islamique. Une institution, comme la *hijra*, semble jeter une lumière nouvelle sur le comportement de Muḥammad à Médine où il fut accueilli, non pas comme émigrant qui cherchait refuge, mais en triomphe, avec tous les privilèges que les yéménites des hauts plateaux réservent encore aux représentants du sacré, qui choisissent de vivre parmi eux. A son tour la recherche sur les tribus du Yémen soulignera aussi l'importance du mouvement de va-et-vient entre les deux parties : septentrionale et méridionale de la Péninsule. Sans doute, la culture authentiquement sudarabique reflète mal l'impact de l'environnement désertique auquel elle a toujours tenté de se soustraire. Mais les progrès de la désertification qui sont venus s'ajouter à la faiblesse économique et militaire des royaumes du sud ont fini par assurer le triomphe de la bédouinisation bien avant l'Islam, dès la fin du v[e] siècle après J.C. L'organisation tribale au Yémen reflète tant et si bien celle des Arabes de la steppe qu'on serait tenté de penser qu'elles ont été coulées dans un même moule.

(33) *Rasâ'il 'Ikhwân al-Ṣafa*, t. I, épître 8, p. 292, Dâr Ṣâdir, Beyrouth, 1957.

II

L'ORGANISATION TRIBALE

Joseph CHELHOD

Quand on parle de tribus arabes, l'image qui se présente immédiatement à l'esprit c'est celle des groupes bédouins. S'agissant du Yémen, cette évocation semble très éloignée de la réalité. On s'en rapprocherait en pensant plutôt aux anciennes tribus du royaume d'Israël. Nous ne le répéterons jamais assez : le nomadisme pastoral et guerrier est le mode de vie le moins représentatif de la population yéménite. Celle-ci, qu'il s'agisse du nord ou du sud du pays, se compose, dans sa grande majorité, de citadins, de villageois et de fermiers. Or presque tous ces sédentaires, y compris la majeure partie des habitants des grandes villes, sont organisés socialement selon un système original construit autour de trois axes : l'activité professionnelle, la religion et l'appartenance tribale. La place des deux premiers volets de ce triptyque, dans l'ordre social yéménite, a été précisée dans le premier chapitre de ce volume. Le troisième, auquel on s'est contenté de faire précédemment allusion y joue un rôle prépondérant que nous allons à présent étudier.

Malgré une fixation au sol de très vieille date, les paysans yéménites (montagnards et gens de la plaine) pour se faire connaître et donner des indications sur leur identité mettent en avant non pas leur lieu de résidence ou de naissance, mais leur rattachement à un ancêtre éponyme, le fondateur de la tribu à laquelle ils appartiennent. En outre, selon une logique propre à la civilisation du désert, un crime n'engage pas la seule responsabilité de son auteur, et ses effets ne s'arrêtent pas à la seule victime. Il produit une réaction en chaîne : tous les membres mâles du groupe patriarcal sont alors concernés, même s'ils ne résident pas dans la même localité, qu'ils exercent la vengeance ou la subissent, qu'ils soient receveurs ou payeurs du prix du sang. Cette solidarité des agnats renvoie à un système de parenté dans lequel tous les membres d'une tribu forment une unité consanguine. A la limite, l'identité de tous

les éléments constitutifs du groupe de parenté s'étend à tous ceux qui prétendent descendre d'un même ancêtre, quel que soit leur degré d'éloignement. Ces croyances, solidement ancrées chez les Yéménites, sont identiques à celles qu'on trouve chez les Bédouins.

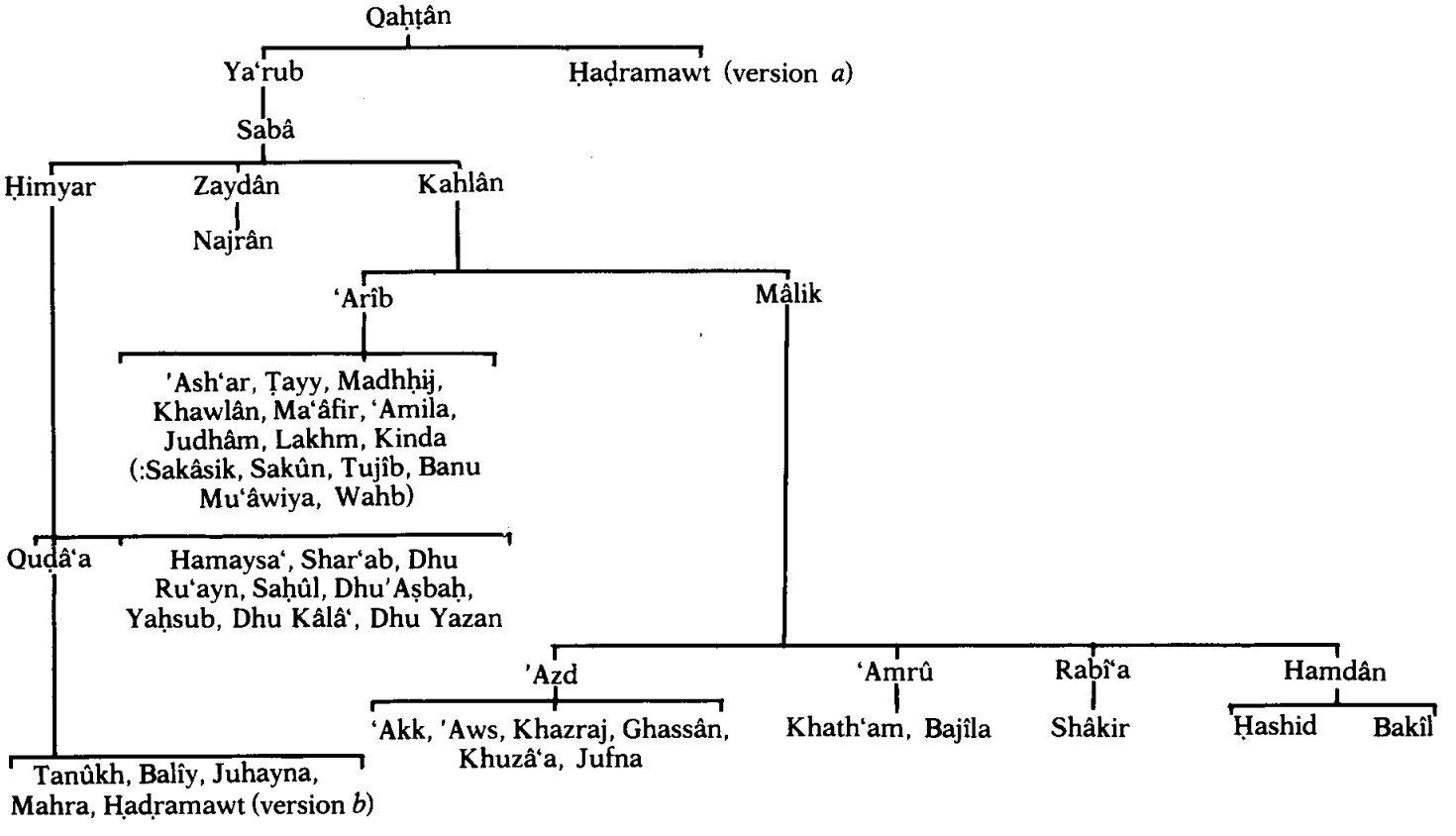
Comme on le sait, aux dires des *nassâba* ou généalogistes, tous les Arabes appartiennent à deux souches distinctes. Ceux du nord se réclament de *'Adnân*, ceux du sud font remonter leurs origines à *Qahṭân*. Mais un troisième ancêtre, *Quḍâ'a*, joue le trouble-fête. Il serait, pour les uns, *'adnâniṭe*, pour d'autres, *qaḥṭânite* ; d'aucuns voient en lui le fondateur d'une nouvelle lignée qui aurait donné naissance notamment aux *Mahra* et aux *Ḥaḍramawt*. Néanmoins les généalogistes sont unanimes à affirmer que les yéménites relèvent des groupes du sud, selon le schéma indiqué dans le tableau ci-contre. Quant aux tribus actuelles, elles descendraient en ligne directe de celles qui vivaient en Arabie méridionale avant d'Islam.

Dans une telle perspective, la communauté ethnique, si étendue soit-elle, est considérée comme une vaste unité consanguine, aux dimensions sans bornes, pareille à un arbre géant aux ramifications multiples et aux branches innombrables dont les racines s'enfoncent dans le sol de la préhistoire et dont les bourgeons éclatent sous un ciel toujours nouveau. De cette croyance, d'une historicité très douteuse, découlent deux conséquences très importantes : tous les groupes qui se réclament d'une même origine soutiennent entre eux des liens de parenté ; d'autre part, ils se rattachent les uns aux autres à la manière des anneaux d'une chaîne et forment ainsi un ensemble homogène à travers le temps, sans autre repère, pour les distinguer les uns des autres, que leur degré d'éloignement de l'ancêtre commun.

L'unité de la communauté ethnique résulterait donc du processus de son développement lequel, selon les généalogistes, serait rigoureusement le même, qu'il s'agisse des Arabes du nord, adonnés surtout à la vie pastorale, ou des Arabes du sud qui demandent essentiellement à l'agriculture leurs moyens d'existence. Ainsi le mariage endogamique et patrilinéaire donne naissance à la famille ; plusieurs familles constituent un clan ; celui-ci grandit et devient fraction, puis tribu, laquelle, en se multipliant, finit par former une confédération. Si nous tentons de matérialiser ce système en le projetant sur le sol nous obtiendrons l'image d'une pyramide. Les groupes s'emboîtent les uns dans les autres à la manière d'un jeu de construction : la confédération contient la tribu, qui contient la fraction, qui contient le clan, qui contient le lignage, qui contient la famille. Une fois encore, l'accent est mis sur l'homogénéité. Les multiples parties de cette pyramide ne se différencient les unes des autres que par leur volume. C'est l'unique critère retenu par les généalogistes en matière de morphologie sociale, l'unité du sang étant toujours affirmée.

Le caractère simpliste de cette construction est évident. Même si l'on admettait la thèse de la double descendance des Arabes, il semble impossible d'exclure les intermariages entre les deux souches, qui donneraient ainsi la naissance à des tribus mixtes. D'autre part, des métissages sont venus certainement altérer cette prétendue pureté de la

Les anciennes tribus du Yémen, d'après les généalogistes arabes



race si souvent proclamée. D'ailleurs, en dépit de leur apparente assurance, les généalogistes sont parfois gagnés par le doute, comme on l'a vu à propos du groupe des *Quḍâ'a*. La critique est d'autant plus fondée à dénoncer le côté artificiel de la théorie classique qu'au niveau même de la tribu un brassage extraordinaire, dû aux migrations, aux guerres et au mouvement de va-et-vient entre le désert et la cité, met periodiquement en cause les assises généalogiques les plus sûres. Le clan lui-même admet dans son sein des éléments étrangers (clients, protégés, confédérés) qui finissent par s'y intégrer totalement grâce à l'alliance du sang. Si l'on tient compte de tous les éléments venus du dehors que la tribu a progressivement assimilés, il devient évident que son unité consanguine est, pour le moins, sérieusement compromise. Il en est ainsi, à plus forte raison, quand on se place au niveau supérieur de la souche.

Est-ce à dire que tout doit être rejeté dans la théorie classique de la parenté chez les Arabes et que l'on se trouve finalement, comme le suppose R. Smith, devant une construction tardive élaborée durant le premier siècle de l'Islam ? Malgré les critiques sévères du savant britannique pour qui le régime patrilinéaire, pourtant solidement établi en Arabie à la veille de l'Islam, aurait été précédé d'un système basé sur la matrilinéarité, nous ne croyons pas que les conceptions des généalogistes, en dépit de leurs exagérations manifestes, soient dénuées de tout fondement, du moins en ce qui concerne les Arabes du nord. Sans doute, il ne saurait être question d'accepter la thèse de l'unité consanguine de la tribu, moins encore celle de la souche. Cependant, prise au niveau de la lignée, cette unité est effective. Une endogamie poussée à la limite de l'inceste et très largement pratiquée replie si bien le groupe sur lui-même que, même quand il prend de l'extension, il ne cesse de se considérer comme une large famille. D'autre part, un système d'alliance lui permet de « naturaliser » les étrangers qui y cherchent refuge. Et les échanges matrimoniaux ne tarderont pas à transformer en parenté réelle les liens mystiques auxquels on accorde d'ailleurs la valeur de la véritable consanguinité.

Ce que l'on pourrait le plus reprocher à cette construction artificielle des généalogistes c'est d'avoir appliqué le même processus de développement à des pasteurs convertis tardivement à la vie citadine et à des fermiers fixés de longue date au sol, venus tard au bédouinisme, sous la poussée de la désertification et chez qui on relève des traces évidentes de matrilinéarité. Or, tandis que le sud de l'Arabie connaissait un haut degré de civilisation, dès le v^e^ siècle avant J.C., comme le prouvent les découvertes archéologiques, le reste du pays, hormis les royaumes du Sud et les régions colonisées par eux était plus ou moins livré au nomadisme, plus exactement portait la marque d'une culture fortement influencée par les impératifs d'un milieu désertique où prédominait le dromadaire. De sorte qu'en divisant tous les habitants de la péninsule en deux groupes rivaux se réclamant de deux ancêtres différents, les généalogistes n'auraient fait que traduire, dans les termes de leur discipline l'éternelle opposition du pasteur au cultivateur, du nomade au sédentaire.

Pour les Arabes de la zone aride, contraints par les impératifs du milieu de pratiquer le nomadisme guerrier, l'unité du sang est le garant de l'homogénéité tribale. Conscients de leur consanguinité qui est effective au niveau de la lignée et du clan, ils en ont poussé les limites toujours plus loin au point d'embrasser la totalité de la communauté ethnique. Les généalogistes ont fourni les éléments de ce qui est devenu un objet de croyance, en faisant remonter les origines des groupes du Nord jusqu'à l'ancêtre éponyme *'Adnân*. Mais pour des sédentaires, comme les sudarabiques, attachés avant tout à leur bourg et à leur terroir, l'unité de référence est avant tout la communauté territoriale et son panthéon[1]. L'arabisation progressive du Yémen, sous la poussée de la désertification et l'extension du nomadisme sape les anciennes structures sociales et introduit un nouveau système, celui-là même qui prévaut chez les Bédouins.

Dans son étude sur l'Organisation tribale antique au Yémen, Christian Robin aboutit à des conclusions presque identiques aux nôtres : « La pénétration des Arabes nomades, écrit-il... impose aussi une conception toute nouvelle du système tribal ». Celui-ci est expliqué désormais par les liens de parenté plus ou moins étroits entre les ancêtres éponymes des tribus. Pour rivaliser avec les Arabes du Nord qui ont pour eux le pouvoir politique, la gloire de l'Islam et le prestige d'une généalogie qu'ils font remonter jusqu'à Adam, les savants yéménites ont adoptés les mêmes armes que leurs conquérants : ils mettent donc en avant la glorieuse histoire du Yémen et fabriquent à leur tour des généalogies fictives qui les rattachent également à Adam[2].

La croyance à l'unité du sang, acceptée aujourd'hui par tous les Arabes, n'aurait donc joué aucun rôle dans l'organisation sociale des anciens yéménites. C'est à cette conclusion que semble aboutir le Professeur A.F.L. Beeston dans un article sur la Royauté en Arabie du sud antique. Il estime en effet que la référence même à un système tribal est inadéquate quand il s'agit des Sudarabiques. A la base des structures sociales du Yémen antique, il y a une communauté villageoise appelée *bayt*, terme qui s'applique à la fois au groupe lui-même, au site habité par lui et probablement aussi à la terre qu'il cultive. De sorte que si le *bayt* est effectivement un groupe de parenté, le sentiment d'appartenir à une même grande famille ne constitue pas le lien essentiel entre les habitants. Néanmoins, poursuit M. Beeston, au niveau suivant de l'organisation sociale, on n'a absolument pas affaire à un groupe de parenté. Deux ou plusieurs communautés villageoises forment une unité dont le nom correspond au *sha'b* arabe. Il s'agit d'une association aux buts essentiellement économiques et accessoirement socio-politiques. Malheureusement, note le même auteur, une certaine confusion résulte de la traduction de *sha'b* par tribu. Certes, cette traduction est aujour-

(1) En étudiant les effets de la sédentarisation sur les membres du clan, nous écrivions dès 1958 : « Ce n'est plus la consanguinité ou la parenté affective et mystique qui les rend solidaires les uns des autres, mais plutôt le sentiment de dépendre d'un même sol » (*Introduction à la sociologie de l'Islam*, p. 71).

(2) Christian Robin, Esquisse d'une histoire de l'organisation tribale en Arabie du sud antique, in *La Péninsule Arabique d'aujourd'hui*, t. II, p. 29, C.N.R.S., Paris, 1982.

d'hui conventionnelle. Elle est valable dès lors qu'on donne au mot tribu le sens que lui réservent les anthropologues africanistes. Mais son extension à l'arabe ne permet pas de distinguer *sha'b* de *qabîla* ou de *'ashîra*. Or ces deux derniers mots désignent un groupe basé fondamentalement sur la parenté, différent donc, par sa nature, du *sha'b*. D'ailleurs le verset coranique : « nous vous avons constitués en *shu'ûb* et *qabâ'il* » (XLIX, 13), se réfère clairement à deux types différents d'organisation sociale, les communautés agricoles d'une part, les populations nomades, d'autre part[3].

Il faudra lire entièrement l'excellent article de M. Beeston pour saisir toutes les finesses du système politique en Arabie du sud antique. Mais ce qui vient d'être dit suffit pour notre propos puisque nous savons ainsi que le Yémen était habité essentiellement par des fermiers, donc par des sédentaires, unis par l'habitat, l'économie et la langue, et non point par un sentiment de parenté, comme c'est le cas chez les Bédouins.

Cette contribution de M. Beeston est totalement passée sous silence dans le travail déjà cité de Christian Robin. Or ce dernier traduit précisément *sha'b* par tribu, ce qui pourrait être une cause d'erreur. C'est ainsi que S. Moscati, trompé par la définition que donne Rhodokanakis du substantif *sha'b* en conclut que l'utilisation même du mot tribu prouve que la population agricole avait mené auparavant une existence nomade. M. Beeston s'élève justement contre cette déduction qu'il juge totalement erronée, car elle est basée sur une incompréhension du mot arabe[4]. Pour éviter de semblables méprises ne serait-il préférable de traduire *sha'b* par peuplade, tout en réservant à *qabîla* le mot qui semble le mieux lui convenir, celui de tribu ? La référence au territoire, dans le premier type d'organisation sociale serait alors davantage mise en évidence. D'ailleurs, Ch. Robin ne la perd pas de vue. Et ses analyses malgré tout, ne s'éloignent pas notablement de celles de son illustre aîné. Dans les Hautes-Terres, écrit-il, les tribus sont de petites communautés sédentaires qui se définissent, jusque dans le nom qu'elles se donnent par la possession du sol »[5]. Mais il n'en serait pas de même dans les Basses-Terres où « les liens du sang jouent un rôle important puisqu'ils sont probablement le fondement des *'ahl* minéens (clans et sous-clans)... »[6]. Il y aurait ainsi, dans le Yémen antique, deux types opposés de structures tribales. « Dans les Basses Terres, des tribus dans la définition desquelles la parenté compte davantage que le sol se caractérisent par une population nombreuse, par un territoire de dimensions relativement modeste, par l'exploitation intensive des terres arables au moyen de l'irrigation et par une forte organisation étatique. Sur les Hautes-Terres les tribus... ne comptent qu'une faible population mais contrôlent un territoire relativement vaste où les terres stériles dominent

(3) A.F.L. BEESTON, Kinghsip in ancient south Arabia, in *Journal of economic and social history of the Orient*, p. 256 s., vol. XV, 1972.
(4) A.F.L. BEESTON, *ibid.*, p. 258.
(5) Christian ROBIN, *art. cité*, p. 29.
(6) Christian ROBIN, *ibid*, p. 22.

largement ». Dans la définition de ces tribus seul le sol est pris en considération[7].

Cette distinction entre deux types de structures en rapport avec l'environnement ne saurait manquer de retenir l'attention. D'un côté des terres semi-désertiques, favorables donc au nomadisme et où le dromadaire peut évoluer facilement, mais qui exigent, pour les rendre à l'agriculture, des techniques d'irrigation d'un niveau élevé ; de l'autre, des hauts plateaux arrosés abondamment par les pluies saisonnières, qui se prêtent aisément à la culture, mais difficiles d'accès et, de ce fait, fixent l'homme à la terre et l'isolent relativement. C'est le milieu qui serait responsable du rôle joué, tour à tour, par la consanguinité et par la possession du sol dans la cohésion sociale. Néanmoins, il semble que le sang n'assure sa fonction de ciment de la vie sociale que dans les structures relativement simples, comme la famille et le clan. Aux niveaux supérieurs de l'organisation sociale, cette fonction serait prise en charge tout autant par la parenté que par la possession du territoire. Plus encore, nous informe M. Robin, au stade de la confédération « rien ne laisse supposer que les liens de sang aient une importance déterminante : les identités de personne mentionnent parfois le nom du père mais ne donnent jamais de généalogie ; de plus, aucun groupe tribal ne porte un nom qui fasse référence à un ancêtre commun du type « *bani* Un tel... »[8]. En bref, même dans les Basses Terres, on ne se trouve pas en présense d'une organisation tribale au sens conventionnel du mot, mais d'une structure mitigée dans laquelle la référence au territoire semble prédominante. Le mot même de tribu serait mal approprié pour définir une telle communauté, car ses membres n'auraient qu'une conscience bien vague de leur origine commune.

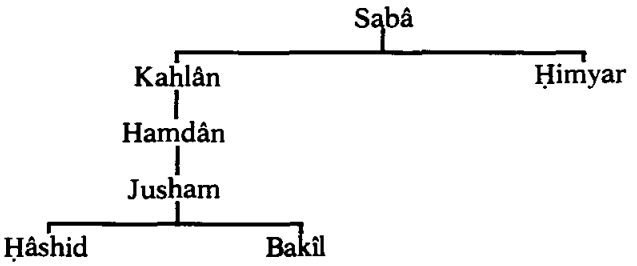
Les preuves en faveur de l'existence d'une organisation tribale proprement dite chez les anciens yéménistes tirées des inscriptions sont loin d'emporter l'adhésion. On se trouverait plutôt en présence de présomptions, de conjectures qui demandent à être confirmées par des indices moins sujets à caution. De ce point de vue, l'existence d'un système vindicatif qui autorise le représentant du sang à frapper, à défaut du meurtrier lui-même, un autre membre de sa parenté ou de son clan aurait une valeur démonstrative déterminante. Pour expliquer le rôle que semble jouer la croyance à l'unité du sang dans la cohésion sociale au niveau de la famille et du clan, il suffirait d'invoquer l'influence du désert d'Arabie sur les habitants des Basses-Terres. Ils étaient en effet en rapport constant, pour les besoins de leur commerce, avec les groupes de langue arabe dont le système social est précisément basé sur la consanguinité effective et mystique. Les sudarabiques se laissent progressivement inféoder aux Arabes du Nord dont la culture essentiellement bédouine finit par supplanter celle du sud. L'islamisation du Yémen s'en trouve ainsi largement facilitée. Dès lors, la vieille organisation sociale du Yémen antique qui se réfère avant tout au « terroir » et au « pays » ne survit que dans les centres urbains. Partout

(7) Christian ROBIN, *ibid*, p. 24.
(8) Christian ROBIN, *art. cité*, p. 22.

ailleurs triomphe la civilisation du désert et son système tribal dont la cohésion et l'homogénéité sont en étroite dépendance avec la croyance à l'unité du sang. La recherche ethnologique, tant historique que sur le terrain prouve que les Yéménites ont fini par adopter la terminologie de leurs conquérants. Seul le mot *sha'b*, qui n'appartient pas d'ailleurs au vocabulaire bédouin parvient à survivre. Son emploi ne cesse d'être associé au territoire. L'exemple des *Ḥâshid* et les *Bakîl* permet de montrer, dans les détails, combien les structures actuelles de la paysannerie yéménite sont marquées au coin du désert.

*
* *

D'après la version la plus généralement admise par les généalogistes arabes, *Ḥâshid* et *Bakîl* sont les deux fils de *Jusham*, lui-même arrière petit-fils de *Hamdân*, de la lignée de *kahlân*, fils de *Sabâ*, comme le montre le tableau ci-après :



A l'origine bien lointaine, les *Ḥâshid* et les *Bakîl* dans la perspective des généalogistes devaient former un même et unique clan qui, en prenant de l'extension a fini par constituer une tribu. Mais un tel développement, à l'instar de ce que l'on observe dans un groupe endogame arabe, ne peut se réaliser que par un processus de segmentation en chaîne. De sorte qu'à chaque niveau généalogique on trouve, face à face, deux blocs parents et rivaux, de force et de volume sensiblement égaux. Même au stade de la tribu la fission se poursuit et donne naissance à deux branches distinctes. C'est ainsi que les *Ḥâshid* et les Bakîl auraient divergé à partir d'une souche unique. La justesse de cette déduction, bien conforme à la logique des généalogistes, ne devrait pas nous faire oublier qu'elle repose sur un postulat gratuit, à savoir que *Ḥâshid* est le frère de *Bakîl*. Or, rien de moins certain, et tout ce raisonnement s'effondre non seulement parce qu'il n'est pas conforme aux données historiques mais aussi parce qu'il suppose que le groupe en question était dès le départ patrilinéaire et endogame.

Aujourd'hui les *Ḥâshid* et les *Bakîl* forment deux groupes tribaux indépendants, souvent en désaccord, entre lesquels les échanges matri-

moniaux sont bien rares. Dans l'article qu'il leur consacre, G. Rentz les considère comme une seule confédération[9]. Nous ne nous croyons pas en mesure de le suivre sur cette voie, non pas tant à cause des rivalités, pourtant grandes et tenaces, entre les deux factions, puisqu'elles existent au niveau même du clan, mais parce que leurs membres sont hostiles à toute unification politique même provisoire, ce qui est le fondement même de la confédération. Nous irons plus loin encore car nous estimons que le mot confédération ne saurait être adéquatement appliqué aux tribus arabes. Si nous l'avons utilisé, c'est uniquement à défaut d'un meilleur terme. Il définit en effet un type de groupe qui n'aurait pas son équivalent en arabe. Pour se désigner, les membres d'un ensemble tribal se donnent le nom de l'ancêtre fondateur : ce sont des Ḥâshid, des Ḥuwayṭât, des Ruwala, des Bakîl. Si l'on examine les listes établies par les généalogistes pour les différentes parties de l'architecture sociale, on trouve sans doute des vocables qui se rapportent à des groupes plus larges que la tribu. Il en est ainsi, par exemple, des mots *jidhm* (souche), *sha'b* (peuplade) et *jumhûr* (foule), également connus des Yéménites. En réalité, le premier de ces termes se réfèrent exclusivement aux origines du groupe (qui est du Nord ou du Sud) ; quant aux deux autres, ils prennent uniquement en considération son volume (le *jidhm* contient le *sha'b*, qui contient le *jumhûr*...), sans égard à l'unité politique, totalement absente à ces trois niveaux. *Ḥilf* est le mot arabe qui conviendrait le mieux pour désigner la confédération. Mais il signifie bien plutôt alliance jurée et ne tient nullement compte de la consanguinité, effective ou mystique, élément de base de toute organisation sociale chez les Bédouins.

Il existe pourtant, dans le Ḥaḍramawt, un terme technique pour désigner un large ensemble de groupements tribaux qui se réclament d'un même ancêtre : c'est le mot *zy* ou *zay* qui semble étranger à l'arabe. Certes son homonyme *zay* appartient bien à cette langue. Mais il signifie costume, aspect extérieur. Aux dires de certains informateurs, il s'agit d'un même substantif. S'il désigne également la confédération, c'est que tous les membres de ce groupe portent un même costume. Cette explication, pour le moins singulière, ne tient pas compte de deux faits : d'abord, l'uniformité du costume est illusoire, ensuite que le mot *zay* est pris au sens de confédération uniquement chez les *Saybân* et les *Ḥumûm*. Partout ailleurs, on connaît seulement la *qabîla*.

Si nous avons insisté sur cette absence de terme pour désigner la confédération, c'est qu'elle est symptomatique. Elle tend à prouver que les Arabes du désert conçoivent difficilement une entité politique plus large que la tribu. Une confédération suppose en effet l'existence d'une autorité permanente qui préside au destin de tous ses membres. Or, une telle autorité ne se trouve effectivement qu'au niveau de la tribu. Telle est précisément la situation des groupements yéménites. Il est vrai que les *Ḥâshid* ont à leur tête un chef suprême, ou cheikh de cheikhs, selon l'expression consacrée. Mais il s'agit, en réalité, d'une charge essentiellement honorifique, sans assises politiques et sans autorité réelle,

(9) *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., art. Ḥâshid wa Bakîl, t. III, p. 266.

puisque celui qui la détient n'est jamais assuré de se faire entendre de ceux qui l'ont librement choisi. Elle est d'ailleurs abolie chez les *Bakîl*, sans qu'il en résulte un changement dans leur organisation.

On ne saurait écarter systématiquement toute possibilité d'unification politique permanente entre tribus consanguines. mais quand celle-ci est effective, elle annonce un profond changement de régime qui pourrait être autocratique, théocratique, gérontocratique ou monarchique. Dans un système purement tribal, la tendance à l'unification se manifeste aussi quand pèse la menace d'un danger extérieur. On serait alors en mesure de parler, non pas de confédération, mais d'association, à cause de sa précarité, car elle survit rarement à ses visées guerrières. Il est remarquable cependant, et c'est précisément ce qui nous pousse à en parler, qu'une telle union soit dirigée non pas nécessairement contre des étrangers, mais plutôt contre des parents, mieux encore, contre des « cousins ». Ces derniers appartiennent souvent à l'autre moitié de l'arbre familial dont la croissance semble soumise à l'inexorable loi du bipartisme. C'est ainsi que les *Ḥâshid* ne prennent réellement conscience de leur unité politico-consanguine que dans leur résistance aux *Bakîl*. Cette tendance au dualisme est également sensible au niveau de la tribu et du clan, comme le montrent les listes annexes des tribus yéménites.

Nous ne nous attarderons pas davantage sur cet aspect de l'organisation tribale, puisque nous l'avons déjà étudiée ailleurs[10]. L'important, en l'occurrence, est de montrer que les villageois des hauts plateaux yéménites s'en inspirent largement. L'influence du désert est également attestée, chez eux, par les termes qui servent à désigner les multiples parties de leur architecture sociale. La liste suivante, la plus complète que nous ayons obtenue au Yémen, ne fait que suivre le système emboîté cher aux généalogistes arabes. La tribu ou *qabîla* comprend les subdivisions suivantes : le *baṭn* (ventre), qui contient le *fakhdh* (cuisse), qui contient la *luḥma*[11] qui contient le *ḥabl* (corde), qui contient la *badana* ou *'aṣaba* (corps de parenté), qui contient la *'usrat* (famille). Ici encore, le volume seul est pris en considération, sans allusion à la morphologie, totalement absente à tous les niveaux. Comparée aux listes classiques de Nuwayri[12] et de Mâwardi[13], on est surpris de constater que le mot *'ashîra* (clan) y fait défaut, bien qu'il soit d'un emploi courant chez les Arabes contemporains, comme dans la littérature classique. Il est remplacé ici par le vocable *luḥma*, également utilisé en Iraq, auquel on réserve parfois le sens de tribu.

(10) Cf. J. CHELHOD, Les structures dualistes de la société bédouine, *L'Homme*, vol. IX, cahier 2, 1969, p. 82-112.

(11) La transcription *laḥma* est également correcte. Cf. *Lisân al-'arab*, art. *l.ḥ.m.*

(12) NUWAYRI, *Nihâyat al-'arab fî funûm al-'adab*, Le Caire, 1923, t. II, p. 268 sp.

(13) MÂWARDI, *Al-'aḥkâm al-sulṭâniyya*, p. 353, Bonn, 1853.

Avant de déterminer les notions que recouvrent ces différents mots, nous devons remarquer que les termes *baṭn* et *fakhdh* sont, comme à l'accoutumée, l'objet d'interminables discussions[14]. Selon certains informateurs, ils seraient simplement synonymes. Pour d'autres, *baṭn*, couramment employé par Hamdâni, mais presque inconnu des Bédouins contemporains, signifie tribu. Pourtant les paysans de Khamir l'ignorent ; ils connaissent en revanche le *fakhdh*, pris dans l'acceptation large de tribu. Les autres termes de l'architecture sociale sont également controversés. Si la *luḥma* semble d'un usage courant, *ḥabl* et *badana* sont, par contre, d'une utilisation restreinte. En outre, ces trois mots sont souvent interchangeables. Seul *'usra* ferait presque sur lui l'unanimité pour désigner la famille.

On ne peut donc que constater, d'après ce qui précède, la grande confusion qui règne, une fois de plus, dans le domaine de la terminologie. C'est que, d'une part, les mots en question sont chargés d'historicité et, de ce fait, mal adaptés à la situation présente ; d'autre part et surtout, à cause de la fluctuation numérique qui affecte sans cesse le groupe arabe, celui-ci, au cours de son existence, ne garde jamais ni le même volume, ni partant la même importance. De sorte que le passage de la famille au clan, ou de celui-ci à la tribu et inversement, s'effectue insensiblement sans que l'on sache toujours à quel type de groupement on a affaire. Laissons donc de côté les discussions oiseuses et les subtilités inutiles pour nous contenter d'étudier la terminologie yéménite à la lumière des données recueillies sur le terrain. Il devient alors évident que *qabîla* désigne la tribu et que *baṭn* et *fakhdh* en sont les deux grandes subdivisions. Comme ces deux derniers vocables sont couramment pris l'un pour l'autre, nous leur réservons donc un même et unique sens : celui de fraction, conformément d'ailleurs à l'usage yéménite. De ce même point de vue, *luḥma* ne serait autre chose que le clan. Celui-ci est constitué de plusieurs lignages : *badana* ou *'aṣaba*, puisque les deux termes sont synonymes. Quant au *ḥabl*, corde, c'est la chaîne généalogique qui permet de remonter jusqu'à l'ancêtre fondateur du lignage et détermine la place occupée par chacun des descendants par rapport à l'ensemble. Il ne s'agirait en somme de rien d'autre que de la lignée. La *'usra*, enfin, semble se confondre avec la famille patriarcale.

Si nous croyons avoir réussi à mettre un peu de clarté dans cette pléthore de termes techniques, il nous reste à en déterminer le contenu. Pour expliciter des notions aussi mouvantes deux voies s'offrent à nous : soit de partir du plus grand au plus petit ou, si l'on préfère, de la base vers le sommet, en comparant l'architecture tribale à une pyramide qui repose sur la « confédération » et se termine par la famille, soit d'opter

(14) On sait que pour W.R. Smith, *baṭn* désigne les membres de la parenté utérine et *fakhdh* ceux du groupe agnatique. A ses yeux en effet il y eut, chez les Arabes avant l'Islam, un changement du système de parenté, le régime de droit paternel ayant succédé, selon lui, à un régime de droit maternel (*Kinship and marriage in early Arabia*, Cambridge, 1885). Nous avons discuté cette thèse dans notre article : Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, vol. V, cahier 3-4, 1965, p. 113-173.

pour le processus inverse, c'est-à-dire en allant du simple au composé. C'est cette dernière voie que nous suivrons, bien qu'elle présente autant d'inconvénients que la première, car elle suppose un développement unilinéaire continu, qui est loin d'être conforme à la complexité du réel. Mais elle possède l'avantage d'introduire progressivement des notions que le système emboîté des généalogistes suppose déjà connues.

Comme on le sait, le mariage arabe est à la fois endogamique et patrilocal. La filiation, qui est strictement patrilinéaire, fait des seuls agnats des membres à part entière de la famille. Quant aux utérins, quelle que soit l'affection qu'on leur porte, ils sont considérés comme des étrangers, au point qu'on peut venger sur eux, même sur un oncle maternel, le crime commis sur un membre du groupe agnatique par un cognat.

Nous retrouvons, chez les Yéménites, ces mêmes caractéristiques. La famille, dans les hauts plateaux, est de type patriarcal. Non pas que la communauté domestique formée de l'homme, sa ou ses épouses et ses enfants soit inexistante. Mais elle jouit d'une indépendance bien relative, car elle fait partie d'un ensemble agnatique plus vaste appelé *'usra*. C'est la cellule de base de la société ; elle se définit comme un groupe à l'intérieur duquel la vengeance du sang est exclue. C'est une association de plusieurs familles nucléaires, issues d'un même père, vivant souvent sous un même toit et acceptant les décisions d'intérêt général prises par le plus influent de ses membres : le *kabîr*[15], grand, plus exactement, le chef. Il n'est pas nécessairement le père. Quand ce dernier est gagné par la vieillesse, la direction de la famille passe entre les mains du plus âgé de ses enfants, à l'un de ses frères ou au plus capable du groupe, fût-il le plus jeune. L'aîné, à qui échappe la chefferie, est assuré néanmoins du respect de ses frères. Ses conseils sont écoutés avec déférence, surtout par celui qui l'a évincé.

Nous touchons ici à la contradiction la plus importante de la communauté bédouine, qui détermine en même temps, du moins dans une large mesure, la base de sa structuration. Cette société paradémocratique, bâtie sur la consanguinité et la pérennité de la tradition, n'a pas prévu de principe politique pour assurer la continuité du pouvoir[16]. Théoriquement celui-ci doit échoir au plus méritant. Mais il s'agit là d'une notion très subjective qui peut s'appuyer aussi bien sur l'ancienneté que sur la capacité personnelle. Le dualisme du groupe arabe s'alimente précisément à cette source permanente de conflits, entre l'aîné qui cherche à succéder à son père, et l'un de ses rivaux qui s'estime plus à même de remplir les mêmes fonctions. C'est pourquoi la *'usra* diverge périodiquement, presque à chaque niveau généalogique. Elle se développe en se projetant dans deux directions : l'une qui représente la légitimité ou, si l'on préfère, la continuité, l'autre qui s'appuie sinon sur le mérite personnel du moins sur la juste ambition de fonder sa propre lignée. Mais contrairement à ce qui se passe dans le monde cellulaire où l'on observe le même phénomène de division en

(15) La littérature classique de l'Arabie du nord utilise couramment ce terme au sens de dignitaire ou chef de tribu, comme les Yéménites.

(16) Le même problème se pose également en Islam.

chaîne, le nouveau corps ne se sépare jamais de celui dont il procède : c'est un rameau qui reste attaché à la branche mère, elle-même faisant partie de l'arbre.

Le volume de la *'usra* yéménite est variable. Elle peut comprendre une vingtaine de personnes seulement ou dépasser la cinquantaine. Mais au-delà d'un certain nombre, ses dimensions deviennent trop importantes pour qu'elle puisse remplir efficacement son rôle d'unité domestique. Le processus de divergence signalée plus haut assure son développement, tout en maintenant la cohésion entre les deux groupes nouvellement créés, grâce aux liens de parenté. La consanguinité, effective à ce niveau et entretenue par le mariage préférentiel, permet à leurs membres respectifs de se considérer comme cousins.

Composée de plusieurs *'usra*, la communauté ainsi formée porte le nom de *'aṣaba*[17] ou de *badana*[18]. Ces deux mots désignent un même type de groupement qui n'est autre que le lignage. Il s'agit en effet d'un large groupe agnatique dont les membres sont issus d'un même ancêtre qui leur donne son nom et par lequel ils sont désignés. Bien que solidaires les uns des autres, le crime commis par l'un d'eux, à l'intérieur de ce groupe, rejaillit presque exclusivement sur son propre auteur. Celui-ci est également concerné, en priorité, quand la personne qu'il a tuée lui est étrangère. Mais le vengeur peut parfaitement se réserver le droit de frapper tout autre membre de la *'aṣaba* du meurtrier, à la seule condition qu'entre les deux victimes il y ait équivalence[19].

A la tête du lignage yéménite on trouve le *'âqil*, sage, appelé également *'ayn*, notable. Il est choisi par le groupe et confirmé dans ses fonctions par son supérieur hiérarchique, le chef de la *luḥma* ou clan. Il est assisté par un ou deux *'amîn*, secrétaires, chargés notamment de rédiger les procès-verbaux des séances, ce qui suppose évidemment, chez eux, une familiarité avec l'art d'écrire.

*
* *

Jusqu'ici la différence entre l'organisation bédouine et celle des hauts plateaux yéménites est à peine sensible. C'est qu'on n'a envisagé encore que les formes élémentaires de la vie sociale, qui n'en sont pas moins complexes et structurées. Il en va tout autrement quand on en analyse les manifestations supérieures. En effet, si les petites communautés domestiques, comme la famille et le lignage, qui cherchent d'ailleurs spontanément à préserver leur unité, peuvent aisément s'établir sur un même espace, les impératifs de l'agriculture empêchent des groupes plus importants de vivre en commun.

---

(17) Ce terme ne semble pas avoir d'équivalent en français. On pourrait le traduire par « esprit de famille ». Il désigne tous les mâles issus d'un même ancêtre, tenus de se prêter une mutuelle assistance.

(18) Littéralement, *badana* est une victime du gros bétail (camélidés ou bovidés) offerte en sacrifice à La Mekke.

(19) C'est la règle de la parité, bien souvent ignorée. Nous l'avons exposée ailleurs (*Le droit dans la société bédouine*, p. 285 s.).

Composé de plusieurs lignages qui descendent d'un même ancêtre, le clan bédouin forme une vaste unité politico-domestique jouissant d'une importante autonomie. A sa tête il y a un chef, issu de son sein, qui assure, par son action, la cohésion entre les différentes parties du corps social. La position du clan yéménite est différente. Par suite de leur adaptation à la vie agricole, les lignages se sont fixés autour des points d'eau, en gardant, entre eux, des espaces suffisamment grands pour permettre au sol de les nourrir. De ce fait, leur unité s'en trouve compromise. Certes, le nomadisme provoque le même phénomène de dissémination. Mais celle-ci n'est pas permanente, comme dans l'existence rurale, puisqu'un regroupement périodique est assuré arpès les transhumances. Le relâchement des liens claniques semble le trait le plus saillant de la fixation au sol. Le terroir devient alors un symbole de la vie commune et tend à se substituer à la consanguinité comme facteur de cohésion. A ce stade pourtant l'évolution est susceptible d'être inversée. Que l'insécurité s'installe dans le pays, qu'un danger extérieur menace un village ou qu'une sècheresse persistante favorise un retour au nomadisme, et voilà le clan qui resurgit, comme témoin d'un passé à peine oublié.

Il n'en demeure pas moins que les structures tribales s'estompent progressivement dans la montagne yéménite et cèdent la place à une organisation villageoise. Certes, un cheikh est encore élu à la tête de ce qui subsiste encore du clan. Mais il remplit surtout le rôle de chef de district.

Pour serrer de plus près le problème, examinons un cas bien précis. Les *Banu Ṣuraym* appartiennent aux *Ḥâshid*. Ils constituent une puissante tribu adonnée depuis longtemps à l'agriculture, du moins en ce qui concerne la plus grande partie de ses membres. La première chose qui frappe l'observateur, c'est le nombre élevé de ses fractions : elle en contient neuf. Chacune d'elles comprend également quelques subdivisions. En principe, celles-ci devraient s'identifier avec les clans ; en fait, elles renvoient uniquement à des régions. La fraction des *Ẓâhir*, par exemple, est partagé en trois tiers :

- le tiers de la vallée, *thulth al-wâdi*,
- le tiers médian, *thulth al-wâsiṭ*,
- le tiers supérieur, *thulth al-'a'la*.

Comme on le voit, il n'est nullement question de groupes. A leur tour, les divisions territoriales tiennent uniquement compte de leur contenu villageois. Ainsi, pour développer le même exemple, « le tiers médian » se partage en deux parties : Khamir et ses environs, d'une part, la région d'al-'Iyâna, d'autre part. On pourrait étendre ces remarques à un grand nombre de tribus yéménites fixées au sol : les fractions portent souvent des noms de localité, comme al-Ahnûm (montagne), *'Amrañ (ville). Certes, selon les généalogistes, c'est l'ancêtre éponyme qui donne son nom à la région. Dans un certain nombre de cas cette remarque se vérifie (exemples : Jabal* 'Iyâl Yazîd, Banu Ḥushaysh, Banu Maṭar...). Mais il n'en est pas toujours ainsi. Dans la région de Bâjil, par exemple, la *'uzla* est une division territoriale qui groupe un certain nombre de

bourgs et de villages où des clans se sont fixés. De ce fait la *'uzla* est synonyme de *qabîla/'ashîra*, comme le village est synonyme de *luḥma*.

Que devient dès lors l'organisation héritée du bédouinisme. Le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle s'accorde mal avec les conditions créées par la vie rurale. Celle-ci, par le morcellement qu'elle introduit dans un groupement de type supérieur, entrave le fonctionnement normal des institutions politiques et hâte la dissolution du pouvoir tribal dont les représentants augmentent à mesure que s'organisent la vie sédentaire. Jadis, les *'Arḥab* plaçaient, au sommet de la hiérarchie, un chef unique[20]. Aujourd'hui ils en ont dix-sept. Chez les *Banu Ṣuraym* la désagrégation est encore plus sensible : la seule fraction des *Ẓâhir* est commandée par huit cheikhs, qui agissent indépendamment les uns des autres. L'autorité que chacun d'eux exerce, concurremment d'ailleurs avec un agent du gouvernement, s'étend à peine à tout un clan. Elle est reconnue seulement dans les limites d'un district, même quand ceux qui l'habitent n'appartiennent pas à un même groupe de parenté. Il est vrai qu'un chef local est en droit d'espérer un soutien massif des membres de son lignage. Ces derniers vivent d'habitude sur le même territoire que lui, presque à ses côtés. Mais le clan est dispersé. Comme entité politique il n'a plus qu'une existence virtuelle. Il en est ainsi, à plus forte raison, de la tribu. L'un et l'autre groupe ne prennent conscience d'eux-mêmes que lorsqu'ils sont menacés.

La situation de la « confédération » est encore plus précaire. C'est un groupement politique instable, plus senti que vécu, que ne s'affirme réellement que face au danger. En temps de paix, ses membres n'éprouvent pas le besoin de se référer à un pouvoir central, car l'ancêtre éponyme, garant de leur unité mystique, leur sert de symbole de ralliement. La charge suprême de cheikhs, quand elle existe, est avant tout honorifique et se réduit souvent à une simple question de préséance[21].

Comment expliquer dès lors la survie du régime tribal dans une société villageoise adonnée depuis longtemps à l'agriculture ? Deux facteurs essentiels, auxquels nous avons fait allusion plus haut, s'impo-

(20) Au Yémen, le cheikh est traditionnellement choisi par une assemblée de notables groupant les chefs de clan et les principaux dignitaires des groupes. La décision doit être prise à l'unanimité. Si, malgré les efforts pour parvenir à un accord total, une dissidence se manifeste au sein de l'assemblée, la majorité, même absolue, ne peut suffire : elle ne saurait prétendre imposer sa volonté. Pour amener la minorité à donner son assentiment, on use alors d'un moyen de pression très efficace et qui mérite d'être mentionné à cause de son originalité. En effet pour contraindre les opposants, le groupe majoritaire se rend chez eux en qualité d'hôte et y demeurera tant que persistera la contestation. Bien que cette hospitalité leur soit imposée, les amphitryons sont tenus, malgré tout, de pourvoir aux besoins de leurs indésirables convives. Ajoutons que la contrainte par l'hospitalité est signalée au Yémen par L. Degranpré dès 1790 (*Voyage dans l'Inde et au Belgale*, t. II, p. 218, Paris, 1801).

(21) Même en temps de guerre et aux plus beaux jours de la vie bédouine, le chef désigné à la tête des tribus ne pouvait prétendre à l'obéissance de tous les groupes placés théoriquement sous ses ordres. Son rôle consistait à persuader, conseiller et obtenir ainsi le plus large assentiment possible. Quand le danger était imminent, une personnalité bien en vue ou très influente s'imposait d'emblée à un ensemble tribal dépourvu de cheikh suprême. A La Mekke, Abu Sufyân, le *kabîr* des Quraysh, dirigea la guerre contre Muḥammad. Mais il y eut des défections dans les rangs des Mekkois.

sent à notre attention : la proximité du désert, berceau commun de tous les Arabes, qui ne cesse d'exercer sur eux un réel attrait et favorise ainsi un mouvement de va-et-vient entre le nomadisme et le sédentarisme ; d'autre part, l'insécurité permanente dans laquelle le Yémen a longtemps vécu, qui porta des paysans isolés à faire appel, pour leur défense, à la vieille solidarité agnatique, tout en fortifiant leurs villages au point de les transformer en places fortes. Coupés du monde extérieur, utilisant les mêmes techniques que leurs lointains ancêtres, incapables d'évoluer sous un régime théocratique qui honorait l'ancien et maintenait les regards fixés sur le passé, ils formaient une communauté sociologiquement équilibrée, en dépit des sursauts provoqués par les guerres. Mais ce qui joua le plus en faveur du système tribal, c'est leur attachement à un droit coutumier d'inspiration franchement bédouine. Celui-ci fut combattu avec acharnement par les *Imâm* qui cherchèrent vainement à lui substituer le *shar'* islamique. Par une sorte de réaction défensive et afin de préserver leur personnalité, les paysans yéménites le défendirent avec une opiniâtreté égale et s'attachèrent à lui comme à une planche de salut. Maintenus dans leurs fonctions, les cheikhs, ces gardiens vigilants et attitrés des traditions, ne pouvaient consentir à son abandon sans perdre, du même coup, leurs raisons d'être. L'exposé sommaire de ce droit fera l'objet de la seconde partie de cet ouvrage.

ANNEXE

Les grandes tribus du Nord-Yémen

Remarques

1 – Les informations données ci-après ont été recueillies directement par nos soins sur le terrain. Il existe sans doute d'autres travaux sur le même sujet. Mais nous estimons que de telles recherches devraient être périodiquement renouvelées, car il arrive assez souvent qu'une tribu ou un clan change de nom. En outre, il revient à un ethnologue, au fait de l'organisation tribale et des coutumes, de les entreprendre plutôt qu'à un administrateur.

2 – Nous n'avons pas cherché à rattacher les tribus actuelles à celles, de même nom, citées par les anciens généalogistes ou dans les inscriptions. En effet, nous constatons que chez les yéménites contemporains la référence au territoire est largement prédominante. Il serait donc illusoire, sans une étude historique poussée qui n'est pas de notre ressort, de prétendre à la continuité généalogique à travers les siècles. Plus encore, il arrive que le groupe tribal perde son entité pour ne plus être qu'une division territoriale. Ainsi, tout autour de Bâjil, l'unité de référence est la *'uzla*, qui est administrée par un cheikh. Néanmoins chaque commune est censée abriter un clan, *qabîla/'ashîra*, à la tête duquel on trouve un *'âqil*.

3 – Nos listes n'ont nullement la prétention d'être exhaustives. A moins d'une enquête extensive, de longue haleine, qui embrasserait toutes les régions du Nord-Yémen, il est matériellement impossible à un seul chercheur de connaître la totalité des tribus d'une région relativement très peuplée, moins encore toutes les subdivisions tribales. D'ailleurs, malgré leur intérêt ethnographique, voire historique, les détails concernant les fractions et les clans n'ajoutent rien à nos connaissances de l'organisation tribale. Aussi les avons-nous sciemment omis afin de ne pas alourdir des données déjà assez rébarbatives. Toutefois ils ne sont pas entièrement négligés : ils sont parfois exploités pour les besoins d'une démonstration.

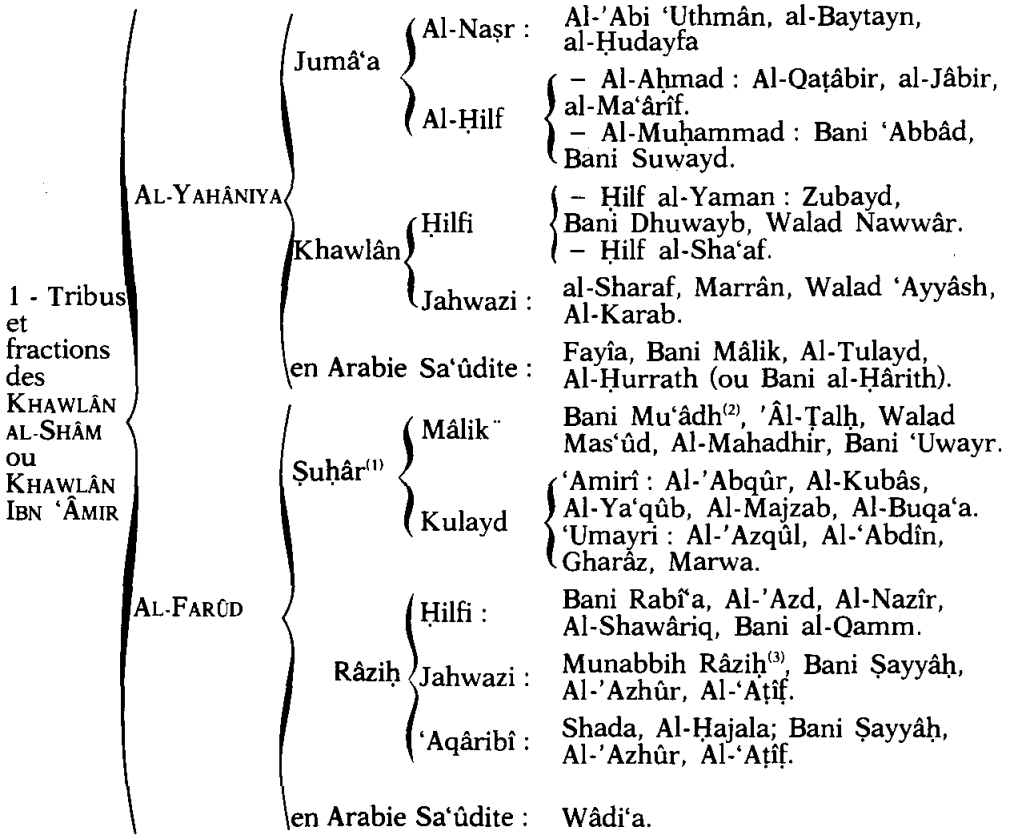
4 – Quant au Sud-Yémen, les informations que nous possédons sur ses tribus sont généralement de seconde main. Nos trois enquêtes en République démocratique et populaire du Yémen ont a peine totalisé trois mois ; elles ont été essentiellement consacrées au droit coutumier et à la photographie des manuscrits. Devant l'insuffisance des résultats obtenus, nous avons préféré renvoyer le lecteur, désireux de se documenter sur ce problème, aux travaux de nos prédécesseurs cités dans la bibliographie.

I – LES TRIBUS DES HAUTS PLATEAUX

Les KHAWLÂN

Grande Confédération de tribus sédentaires, divisée en deux grands ensembles tribaux ;

1 – Les KHAWLÂN AL-SHÂM ou du nord, on dit aussi KHAWLÂN IBN 'ÂMIR, (ou IBN 'AMRÛ). Ils occupent un vaste territoire situé au nord et à l'est de Saada.



(1) A Saada, la prononciation courante est Shâr. Les 2/3 de cette tribu sont des Mâlik, traditionnellement opposés à l'autre tiers, les Kulayb.

(2) Nous nous sommes arrêtés au niveau du sous-clan, lequel, à son tour, comprend plusieurs subdivisions. Ainsi, à titre d'exemple, les Bani Mu'âdh comprennent les lignages suivants :

- Al-Surabi { – Mtay'i / – Sudâni
- Ahl al-Ḥirf ibn Ja'far
- Ibn Sharîf

(3) Divisions des Munabbih :

- Sha'sha' : Bani 'Ayyâsh, Al-Qahar, Bani Khûli.
- Al-'Abiyîn : Al-'Urr, Al-Mashîkh, Al-Yazîd.

2 – Les KHAWLÂN AL-ṬIYÂL appelés aussi KAWLÂN AL-'ÂLIYA. Ils occupent les terres situées à l'est de Sanaa et qui s'étendent jusqu'à Ma'rib.

Bani Siḥâm, Bani Jabr, Bani Ḍabyân, Jahm, al-Yamâniyyatân, Al-Kibs, Al-Sahmân, Qarwa, Al-'A'rûsh.

Chaque tribu comprend plusieurs fractions. Ainsi, les Yamâniyyatân se répartissent d'abord en deux groupes : les Yamâniyyat al-'ulya ou supérieurs et les Yamâniyyat al-sufla ou inférieurs. A son tour les Yamâniyyat supérieurs comprennent six divisions ; chacune de ces divisions représente un village important de 1 000 à 2 000 habitants, qui sont administrés par un cheikh.

Les ḤÂSHID et les BAKÎL

Ces deux confédérations occupent un vaste territoire allant du sud de Saada au nord de Sanaa. Sa partie occidentale est hâshidite. Les Bakîl sont établis sur la partie orientale. Au centre, les deux confédérations se touchent et se compénètrent.

Comme nous l'avons noté plus haut, pour les généalogistes Ḥâshid est le frère de Bakîl. De ce fait, il devient aisé à une tribu de se réclamer de l'une ou de l'autre branche, selon les intérêts du moment. Ainsi les 'Aḥnûm se prétendent aujourd'hui bakilites alors que les généalogistes les rattaches aux Ḥâshid. Le cas des Wâdi'a est plus compliqué encore. Ils sont revendiqués à la fois par Ḥâshid et Bakîl, mais également par Khawlân al-Shâm. Qu'on ne s'étonne pas donc si la même tribu figure sur deux listes différentes.

La confédération des Ḥâshid comprend les tribus suivantes :

AL-'UṢAYMÂT : (à Ḥûth et ses environs)	*al-'ulu* (supérieur) : Dhu 'Ali, Dhu Jabr, Dhu Faḍl, Dhu Gharîb, Dhu Fârigh, Al-Ma'amirat *al-sufl* (inférieur) : Dhu Muḥammed bin 'Ali, Dhu Aḥmad bin 'Ali.
'IDHAR : (Al-Qafala)	– Bani 'Arjala – Al Ghanâyâ
BANI ṢURAYM : (Khamir et ses environs)	Al-Ẓâhir, Ghashm, Al-Jirâf, 'Ahlâb al-Ḥusayn, Bani Qays, Bani Mâlik, Khiyâr, Wâdi'a, Bani Ghuthayma.
KHÂRIF (Nâ'iṭ) :	Al-Sayd, Al-Kalbiyîn, Bani Jabr
AL-'AHNÛM :	(les divisions suivantes sont des localités et non pas des noms de clan) : – Saryân { *al-gharbî* (occidental) / *al-sharqî* (oriental) – Shahârat { al-jabal / al-faysh
AL-SHARAFAYAN	(les deux Sharaf) (à l'ouest d'al-'Aḥnûm)

HAMDÂN *al-dunya* : (inférieure) (au nord de Sanaa)	cette tribu est divisée en quatre quarts : Rub' Hamdân, Rub' Jashm, Rub' Bani Muqram, Rub' Wâdi'a. Chaque Rub' groupe un certain nombre de villages où vivent des familles descendant d'un ancêtre commun.
HAMDÂN *al-'ulya* : (supérieure) (à l'est de Saada)	cette tribu se réclame aujourd'hui des Bakîl.
WÂDI'A :	trois fractions : une se réclame des Hamdân al-dunya (Rub' Wâdi'a), une deuxième des Hamdân al 'Ulya (région de Saada), une troisième des Bakîl, quoique vivant au milieu des Ḥâshid[22]
SANḤÂN	(au sud de Sanaa)
BILÂD AL-RÛSS	(au sud de Sanaa)
AL-'ASHMÛR	(près de 'Amrân)
'AMRÂN :	Bayt al-Ṣa'r, Bayt al-Hâdhiq, Bayt Dâwûd, Bayt al-Qasî, Bayt Râshid, Bayt al-Babilî, Bayt al-Bûṣlî
YÂM : (dans la région de Najrân)	Al-Fâtima, Al-'Ajsham, Al-Muwâjid, Al-Mazkar.

Confédération des BAKÎL

ARḤAB (au nord-est de Sanaa) :	– Bani Zaybân : Habbâr, Bani Mariḥ, Bani Ṣabâhî, Al-Manṣûr, Bani Ḥikam, Bani Sha'b, Ḥizam, Bani Murra, Al-Thulth, Bani Sulaymân, Al-Zuhayrât, 'Iyâl Abî al-Khayr, 'Iyal Shaym – Bani Zuhayr : Shâkir, Bayt Marrân, Zindân, Al-Khamîs, Bani 'Ali, 'Iyâl 'Abdillah.
'AMÎR	
DU'ÂM :	– Murhiba – Nihm
DHU GHAYLÂN :	– Dhu Muḥammad : Ahmad bin Kûl, Dhamîna bin Kûl, Ṣalâḥ bin Kûl, Dhu Zayd, Dhu Mûsa, Al Muḥammad, al-Ma'âṭira – Dhu Ḥusayn
SUFYÂN	
BANI AL-ḤÂRITH :	– Ḍuyâf – Bâri
DAHM	
BANU MAṬAR	

(22) Un poète populaire yéménite s'exclame : « Ô Wâdi'a qui vit au milieu des Ḥashîd, qui donc te donne cette assurance, alors que tu es bakilite ? » Mais Ibn Ḥazm affirme qu'elle est d'origine ḥâshidite (*Jamhara*, p. 394).

AL-ḤAYMATÂN
'IYÀL YAZÎD
BANU ḤUSHAYSH
'IYÀL SRAYḤ

Confédération des MADHḤIJ

Cette confédération occupe de vastes territoires au nord, au sud et à l'est de Dhamâr. Les régions orientales s'étendent jusqu'à la lisière du Rub' al-Khâli, de Ma'rib à Al-Bayḍa, on trouve aussi des clans Madhḥijites dans le Tihâma. C'est à cette confédération qu'appartenaient les Ṭâhirides. Elle comprend les fractions suivantes :

'ANS :	'Ânis, 'Utma, Radâ'
MURÀD :	Qayfa, Al-Ḥadâ, Qaran, Banu Jamal, Banu Zahrân, Ghaṭîf, Salmân, 'A'lâm, 'An'am.
SA'D AL-'ASHÎRA :	Banu Ḥakam (région Jîzân-Mîdî), Banu Ju'fa (Al-Bayḍa), 'Awd (Al-Bayḍa), Zubayd (en Arabie sa'ûdite).
JALD :	Rahâ', Ṣudâ, Janb, Al-Nakh', Bal-Ḥârith (Bayḥân, Najrân), Banu Yazîd, Muzayla.
'ABÎDA :	Al-Hitayk, Al-Râshid Munîf, Al-Qaza'a, Al Mash'al, Al-'Irâda, Al 'Uqqâr, Al-Ṣabwân, Al-Ḥafrayn.

Confédération des ḤIMYAR

Il n'existe aujourd'hui aucune confédération de ce nom. Mais plusieurs clans des régions du sud se rattachent à cette souche.

Fractionnement :

AL-MA'ÀFIR	(= Al-Ḥujariyya)
AL-KILÀ' :	Ba'dân, Al-'Udayn, Ḥubaysh, Wûṣâb, Rayma.
SHAR'AB : (au Sud-Yémen)	Yâfi', Al-Ṣubayḥât, Al-Ḍawâli', Al-'Awâliq, Al-'Awâzil.

II – LES BASSES-TERRES DE L'EST

Outre les tribus appartenant aux confédérations des Bakîl et des Madhḥij, on y trouve aussi les groupes suivants :

- AL-ASHRÂF
- BANU AL-ḤÂRITH

- Bani Jabr
- Bani Ḍabyân
- Al-Kurab
- Al-Ṣay'ar (au Sud-Yémen)
- Al-Mishqâs (au Sud-Yémen)

III - LES BASSES-TERRES DE L'OUEST

Dans la Tihâma et la région côtière, on note les tribus et les clans suivants :

- Bani Mirwân
- Bani Ḥasan
- 'Aslam
- Al-Wâ'iẓât
- Bani Qays
- Al-Za'liyyat
- Bani Ṣulayl
- Al-Jarâbiḥa
- Al-Quḥra ou Al-Quḥriyya
- Al-Râmiya
- Al-Jaḥba
- Al-Zarânîq (bayt al-Faqîh et ses environs)
- Al-Qarashiyya
- Al-'Ashâ'ir (environs de Zabîd)
- Al-Ma'âṣira
- Al-Sawḥ
- Bani Nashr

Une mention spéciale doit être faite des Zarânîq qui devraient être considérés comme une confédération. Déjà célèbres du temps des Rasûlides et des Tâhirides sous le nom patronymique de Ma'âziba, ils se réclament aujourd'hui de Zarnûq, fils de Walîd, fils de Ḥâmid, fils de Ma'zab. Par leur puissance et leur nombre (environ cent mille, y compris les femmes et les enfants, selon les estimations de l'un de leurs deux chefs suprêmes), ils ont toujours posés des problèmes au pouvoir central. Plus basanés que les yéménites de la montagne, ils ne sont cependant pas noirs. Ils se distinguent par le port d'un serre-tête en argent appelé *'ikâwa*. Répartis en deux groupes tribaux, selon la situation géographique (al-Ṭaraf al-Shâmi ou groupe du nord et al-Ṭaraf al-Yamani ou groupe du sud), ils comprennent les *qabîla/'ashîra* ci-après : Bani Muḥammad, Al-Ma'âziba, Al-'Amâra, Al-Majâmila, Al-Wa'âyira, Al-Masâ'îd, Al-Manâṣira, Bani Maḥbûb, Mashâyikh, Ghawânim, Ma'ârîf, Bani Arjâsh, Bani Shukla, Bani Dhiyâb, Bani Habal, Marâziqa.

IV – BÂJIL ET SES ENVIRONS

La région de Bâjil est habitée par trois grandes tribus :
AL-JAMÂDI,
AL KHALAFI – AL-KHAḌÂRI,
AL-MAJRADI.

Ces tribus sont réparties dans quatre *'uzla*, division territoriale qui groupe un certain nombre de bourgs et de villages.

1 – *'Uzlat-al-Jamâdi* comporte dix-neuf clans[23], chacun d'eux est réparti dans de nombreux villages. Ainsi le seul clan des Makhârisha renvoie à quatorze villages différents.

2 – *'Uzlat-al-Khaḍâriyya* comporte quatre clans répartis dans seize villages.

3 – *'Uzlat-al-Khalafiyya* comporte dix clans.

4 – *'Uzlat-al-Ḍâmir* comporte six clans répartis dans soixante villages. La tribu Al-Majradi (ou les Majârida) fait partie de cette 'Uzla.

Les principales confédérations et les grandes tribus de la République Démocratique et populaire du Yémen.

Comme nous l'avons dit, plus haut, notre séjour au Sud-Yémen, relativement court, ne nous a pas permis de nous familiariser avec les confédérations et les tribus de cette région. Nous nous contenterons donc de les citer, par ordre alphabétique, en priant le lecteur, désireux d'avoir de plus amples détails, de consulter les travaux donnés en référence. Malheureusement ces contributions sont déjà anciennes. Il appartient donc aux autorités locales (qui ne rendent guère aisée la tâche de l'ethnologue[24]), de procéder à de nouvelles enquêtes, avant qu'il ne soit trop tard.

- AL-'ABÂDILA
- AL-'AWÂBITHA
- AL-'AWÂLIQ
- AL-'AWÂZIL
- BANI HILÂL
- BANI MURRA
- BANI ẒANNA — Al-Tamîm, Al-Manâhil
- AL-DHI-YAB
- AL-DHI-YÎN
- AL-HAJÛR

(23) Pour ne pas alourdir un texte déjà pesant, nous négligeons les noms des clans.

(24) Il y a lieu de faire part des difficultés de l'enquête ethnologique au Sud-Yémen. Un accompagnateur officiel est imposé au chercheur lors de tout voyage. C'est lui qui sélectionne les sujets, choisit les informateurs et limite singulièrement la liberté de déplacement de l'ethnologue. Celui-ci, plutôt que de tout abandonner, est finalement contraint d'accepter ce qu'on lui propose, c'est-à-dire bien peu d'informations.

- AL-ḤUMÛM
- AL ḤAWÂBISH
- AL-MAHRA
- NAHD
- NAWWAḤ
- SAYBÂN
- ṢAY'AR
- AL-SHANÂFIR (dont Al-Kathîri)
- AL-SUBAYḤÂT
- YÂFI' (dont Al-Qu'ayṭi)

Travaux à consulter à propos des confédérations et tribus du Sud-Yémen

- *A Handbook of Arabia*, London, 1920.
- *Area handbook for the Yemens*, Washington, 1977.
- W.P. THESIGER, The Badu of Southern Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXVII, 1950, 53-61.
- HAMILTON R.A.B., THE MASTER OF BELHAVEN, *The Kingdom of Melchior*, Adventure in South West Arabia, London, 1949.
- Bernier TUDY[25], Confédérations et tribus du sud de l'Arabie, p. 213-296, in Cahiers *de l'Afrique et l'Asie, V : Mer Rouge – Afrique Orientale*, éd. J. Peyronnet, Paris, 1959.
- Al-SHÂṬIRÎ[26], Muḥammad, ibn Aḥmad ibn 'Umar, *'Adwâr al-Tarîkh al-Ḥaḍrami*, t. II, p. 127-170, Maktabat al-Sha'b, Mukalla, 1972.

(25) et (26) Ces deux auteurs se réfèrent essentiellement au rapport établi par le gouvernement d'Aden du temps du Protectorat britannique (cf. Bernier, *o.c.* p. 239, Al-Shâṭirî, *o.c.* p. 140 s).

III

LA PARENTÉ ET LE MARIAGE

Joseph CHELHOD

Il y aura bientôt un siècle que W.R. Smith s'est intéressé au problème de la parenté et du mariage chez les anciens Arabes[1]. Sous l'influence des écrits de J.F. Mac Lennan, il voulait prouver que la société arabe avant l'Islam était à la fois totémique, exogamique et matrilinéaire. Quant au système patrilinéaire, tel que le décrivaient les généalogistes, il serait tardif, presque contemporain de l'Hégire, et résulterait d'un changement dans le régime de filiation. Cette thèse, qui a eu son heure de gloire, compte encore des partisans parmi les arabisants et les islamologues. Si le totémisme arabe est pratiquement abandonné, d'aucuns estiment que l'ancienne société arabe a connu un régime de droit maternel. Nous reviendrons sur cette question qui a fait couler beaucoup d'encre[2]. D'ores et déjà disons-le, cette partie de la thèse de W.R. Smith semble valable pour les seuls Arabe du Sud.

Aux yeux des ethnologues structualistes, du moins de la plupart d'entre eux, la tentative de reconstruction de W.R. Smith accuse trop la vieille théorie évolutionniste[3] pour mériter autre chose qu'un enterrement pur et simple, avec les honneurs. Le problème qui retient surtout leur attention est celui de la communication. Ils considèrent en effet le mariage comme l'échange d'une femme contre une autre femme. Or,

(1) W.R. SMITH, *Kinship and marriage in early Arabia*, 1885.

(2) *Infra*, chapitre IV.

(3) Il y a lieu de reconnaître que l'évolutionnisme social, avec sa vision unilinéaire et ses stades, ne résiste guère à la critique. En revanche, le principe même de l'évolution, aussi bien en biologie qu'en ethnologie, nous semble toujours valable : seul le mécanisme évolutif proposé par les anthropologues du XIX[e] siècle est réellement en cause. Il y aurait lieu donc, comme dans les sciences de la nature, de revenir sur les anciens schémas et de les corriger par un évolutionnisme à voies multiples. Une telle théorie permettrait de rendre compte de la diversité culturelle par les différentes niches écologiques. Nous espérons revenir ailleurs sur ce problème.

dans un système endogamique, comme celui qui prévaut parmi les Arabes, la femme appartient à la même lignée que le mari. Plus encore elle lui est souvent donnée contre un douaire d'autant plus réduit qu'ils sont proches parents, au point que le mariage préférentiel frôle l'inceste, puisqu'il s'agit de l'union avec la fille du frère du père qui, dans un régime de droit maternel, occupe le rang d'une sœur. Comment expliquer ce type d'union, qui constitue manifestement un défi à la loi de l'échange ? Les recherches historiques de Smith, débarrassées de leur contexte spéculatif, nous montrent la voie : les femmes n'héritaient pas car elles faisaient elles-mêmes partie de la succession et tombaient dans le lot du premier ayant droit qui pouvait les prendre en mariage sans commettre l'inceste. En réclamant pour lui la main de la fille du frère de son père, le cousin paternel anticipait simplement sur sa part d'héritage. Pour les purs structuralistes, la clé de l'énigme serait fournie par la division cellulaire de la société arabe. Une fission en chaîne menacerait la cohésion sociale, qui serait sauvée grâce à l'union avec la cousine parallèle. L'institution est ainsi expliquée par sa fonction. Plus encore, le problème de l'échange, point de départ de toutes ces recherches sur le mariage avec la cousine paternelle, est passé sous silence. On comprend d'autant mieux l'embarras des structuralistes que l'endogamie est précisément une manière de garder pour soi et de rejeter l'échange. En réalité, les solutions qu'ils proposent ne font que reculer le problème, qui demeurera entier tant que la cause de ce refus restera obscure. L'explication, comme nous croyons l'avoir montré ailleurs[4], nous est donnée par le genre d'existence des grandes sociétés chamelières. Le nomadisme guerrier replie la lignée sur elle-même et rend le mariage exogamique dangereux pour les preneurs et humiliant pour les donneurs. En revanche, la vie intime, au sein de ce foyer perdu dans l'immensité du désert, favorise les premières amours et encourage l'endogamie.

Nous ne saurions reprendre ici des analyses auxquelles nous avons consacré de longs développements dans notre travail précité. Elles tendent à prouver que le mariage préférentiel arabe est plus assidûment suivi chez les Bédouins et les semi-sédentaires qu'on ne le suppose généralement. Si les statistiques montrent un défaut de mise en application du modèle conceptualisé, c'est que les auteurs ont omis de tenir compte d'un facteur primordial : la polygynie. Mais on constate quand même des fluctuations dans le mariage préférentiel arabe, lesquelles seraient précisément dues à un changement affectant le mode de vie. Ainsi, à la veille de l'Hégire, l'endogamie et le mariage avec la cousine germaine vraie étaient plus importants à Médine, davantage tournée vers le bédouinisme, qu'à La Mekke, plus policée et où l'exogamie semblait en progrès. Ces résultats sont confirmés par une enquête menée chez les Arabes Tiyâha, en 1962.

La conclusion la plus générale qui se dégage de cette recherche est que l'exogamie, chez les Arabes, se trouve favorisée par la fixation au sol

(4) J. CHELHOD, Le Mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, V, 1965, p. 113-172.

et la sécurité, alors que l'endogamie semble en liaison étroite avec le nomadisme guerrier. Ces deux régimes matrimoniaux dépendraient moins des structures, qui ne sont pas spontanément données mais progressivement acquises, au même titre que le langage, que des conditions écologiques et historiques dans lesquelles se développe une société donnée et qui déterminent, pour une grande part, l'essentiel de sa morphologie.

Notre étude était basée sur des matériaux recueillis chez des nomades et des semi-sédentaires. Elle demandait donc à être complétée par une enquête sur une population fixée au sol, mais fortement attachée aux valeurs du désert et à ses coutumes. La société yéménite des hauts plateaux remplissait précisément ces conditions. C'est ainsi que fut réalisée une recherche intensive sur plus de trois cents familles. Elle fut poussée dans deux directions différentes et complémentaires : du côté des hommes et du côté des femmes[5].

LE SYSTEME DE PARENTE

L'étude de l'organisation tribale nous a montré combien les Yéménites sont attachés aux structures sociales du désert. Si les termes de parenté accusent une certaine divergence en passant du nord au sud de l'Arabie, l'esprit du système reste inchangé : c'est le même sang qui coule dans les veines de tous les membres d'une tribu. A sa base, il y a la *'usra*, vaste famille patriarcale à l'intérieur de laquelle la vengeance du sang est exclue, du moins en principe. Elle se compose de plusieurs familles nucléaires, et son volume dépend évidemment de l'extension donnée à chacune d'elles. A Sanaa, par exemple, il est fréquent de rencontrer un homme ayant deux épouses. Et malgré une mortalité infantile particulièrement sévère (sur laquelle nous reviendrons), chaque mère voit grandir, en moyenne, trois à quatre enfants parmi tous ceux auxquels elle a donné la vie. L'Imâm Yaḥya était le père de 15 garçons, sans parler des filles. C'est dire que la *'usra* yéménite peut comprendre et dépasser même cinquante personnes. Près de Khamir, au lieu-dit Bayt Mujammil, il existe une grande ferme où vit une seule *'usra*. Elle se compose du père, de ses épouses, de ses six enfants mariés et de leurs familles, en tout presque une centaine de personnes.

L'autorité d'un tel groupe agnatique est entre les mains du *Kabîr*, « grand ». A sa mort, elle passe au plus âgé de ses enfants ou à l'un de ses frères ou simplement au plus capable des personnes mâles en âge de commander. Cette absence de principe politique pour assurer la continuité du pouvoir est une cause permanente de conflits.

Plusieurs *'usra* forment une *'aṣaba* ou *badana*, large groupement agnatique dont les membres, issus d'un même ancêtre dont ils portent le nom, sont solidaires les uns des autres. En cas de conflit armé, tous doivent répondre à l'appel du *'âqil* ou sage, leur chef commun. La *'aṣaba*

(5) De cette dernière partie fut chargée Mme Claudie Fayein à qui un questionnaire détaillé fut confié, destiné à compléter celui que j'utilisais, de mon côté, parmi la population masculine. Cette enquête fut effectuée en 1969.

est un sous-clan, plus précisément une lignée. Quand elle se fixe au sol, elle forme un village auquel on donne parfois le nom de *bayt* (demeure), suivi, de celui de l'ancêtre fondateur : Bayt-al-Ashwal, Bayt Kulâb.

A ce niveau de l'architecture sociale, le groupe forme effectivement une unité consanguine, bien qu'il puisse admettre en son sein un petit nombre d'étrangers. Mais ces derniers sont progressivement assimilés, « naturalisés :, grâce à l'alliance du sang et aux échanges matrimoniaux.

Comme son nom l'indique le clan ou *luḥma*[6] se réfère manifestement à la communauté du sang. A ce niveau pourtant, celle-ci serait plutôt affective. Certes une endogamie très poussée permettrait d'éviter les mélanges. Mais ce n'est pas toujours le cas puisque les mariages exogamiques sont fréquents. A plus forte raison en est-il ainsi quand on passe aux formes supérieures de cette architecture emboîtée. La *qabîla* ou tribu, dans le cas de la société yéménite, est un groupement plus politique qu'économique dont l'existence n'est rappelée aux unités qui le composent que lorsque l'une ou plusieurs d'entre elles se sentent menacées. Pour maintenir la cohésion de tous ses membres on invoque l'argument de la descendance commune. Ce lien, pourtant essentiellement mystique, permet à ce groupe disséminé de maintenir le sentiment de son intégralité en dépit des conflits internes qui le menacent.

Il ne nous semble pas nécessaire de nous attarder sur des concepts déjà analysés. Il nous suffit de rappeler que le système familial yéménite s'inspire largement des mœurs bédouines. On constate en effet qu'à cause de la croyance à l'unité du sang, la communauté domestique embrasse tous les contribules. Néanmoins la notion de parenté, quoique très vaste, comprend exclusivement les agnats. Quant aux utérins, quelle que soit l'affection qu'on leur porte, ils ne font pas partie de la famille. En effet, la dévolution en matière successorale, se fait selon la parenté paternelle. En outre, les cognats, exclus de l'héritage, ne sont point solidaires du groupe agnatique. Plus encore, l'oncle maternel lui-même pourrait faire les frais d'une vengeance du sang. Le principe de la famille bilatérale serait-il donc ignoré des Arabes ? Il ne le semble pas, car l'Islam, à défaut d'héritiers directs accepte qu'une partie des biens laissés par le défunt aille aux frères utérins[7]. Plus encore, une tradition fait de l'oncle maternel l'héritier de celui qui n'en a pas[8] et une autre déclare que « le fils de la sœur fait partie du groupe » [de parenté][9]. Néanmoins ces concessions faites par l'Islam aux cognats sont rarement prises en considération dans le désert, et les Yéménites n'en tiennent pas

(6) Ce terme appartient à l'arabe classique. Les lexicographes connaissent la *laḥma*, chair, trame, et la *luḥma*, parenté. En fait, précise Ibn Manẓûr dans son célèbre dictionnaire *Lisân al 'Arab*, la vocalisation est incertaine (art. LḤM). Les généologistes n'utilisent guère ce mot. Mais on le rencontre sporadiquement dans les récits des anciens arabes. « Le roi 'Amru Ibn Hind demande un jour à Aws Ibn Ḥâritha : « Lequel de vous deux est meilleurs que l'autre : toi ou Ḥâtim ? » « O Roi, lui répondit-il, si Ḥâtim me possédait, avec mes enfants et ma *luḥma*, il ferait don de nous en une seule journée » (ALUSI, *Bulûgh al-'arab*, t. I, p. 83, Le Caire, 1928).

(7) BUKHÂRI, *Ṣaḥîḥ* (Kitâb-al-Farâ'iḍ), t. VIII, p. 128, Le Caire, Maktabat al-Nahḍa, 1376 H., IBN RUSHD, *Bidâyat-al-Mujtahid*, II, 207, Caire, 1335 H.

(8) IBN RUSHD, *Ibid*, II, 205.

(9) BUKHÂRI, *Ṣaḥîḥ*, t. VIII, p. 130.

souvent compte. Il n'en demeure pas moins que les termes de parenté[10] qu'ils utilisent ne laissent nullement dans l'ombre la lignée maternelle, comme le montre le tableau suivant :

Aïeul	*Jadd*
Grand-Père	*Jadd* ou *sîd*
Grand-Mère	*Jadda*
Père	*'Ab* ou *Wâlid*
Mère	*'Umm* ou *Wâlida*
Frère	*'Akh* ou *shaqîq*
Demi-frère paternel	*'Akh* ou *shaqîq*
Demi-frère maternel	*'Akh shaṭri*
Sœur	*'Ukht* ou *shaqîqa*
Demi-sœur maternelle	*'Ukht shaṭriyya*
Oncle paternel	*'Amm*
Grand-oncle paternel	*Jadd*
Homme de la génération du père	*'Amm* ou *wâlid*
Tante paternelle	*'Amma*
Grand-tante paternelle	*Jadda*
Tante paternelle classificatoire	*'Amma* ou *wâlida*
Tante maternelle	*Khâla*
Grand-tante maternelle	*Jadda*
Tante maternelle classificatoire	*Khâla* ou *wâlida*
Oncle maternel	*Khâl*
Fils	*'Ibn*
Petit-fils (fils de la fille)	*Bazi*[11]
Epoux	*Zawj*
Epouse	*Zawja*
Père de l'époux ou de l'épouse	*'Amm*
Mère de l'époux ou de l'épouse	*'Amma*
Frère de l'épouse	*Nasab*[12]
Sœur de l'épouse	*Ḥamâ*[13]
Grand-père de l'épouse	*'Amm* ou *jadd*
Grand-mère de l'épouse	*'Amma* ou *jadda*
Frère de l'époux	*Ḥamu*
Grand-père de l'époux	*Jadd*
Grand-mère de l'époux	*Jadda*
Epouse du frère	*Mart 'akh*
Epoux de la sœur	*Nasab*
Epouse du père	*Khâla* ou *'Amma*
Epoux de la mère	*'Amm*
Coépouse	*Ṭabîna*
Gendre	*Bazi, nasab, ṣihr*
Fils ou fille du frère du père	*Ibn 'amm, Bint 'amm*
Fils ou fille de la sœur du père	*Ibn 'amma, Bint 'amma*
Fils ou fille de la sœur de la mère	*Ibn Khâla, Bint Khâla*
Neveu utérin (fils de la sœur)	*Bazi*

(10). Le mot arabe pour parenté est *Qarâba*, du radical QRB, qui comporte l'idée d'approche, de proximité. En tant que terme technique, ce mot semble d'un emploi posthégirien. En effet, il est couramment utilisé par les exégètes de l'Islam, mais le Coran lui-même n'en fait pas mention. Il préfère le vocable *Qurba*, qu'on rencontre dans la poésie arabe pré-islamique (cf. *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., notre article Ḳarâba).

(11). *Bazi* peut désigner aussi le neveu utérin (fils de la sœur) et parfois le gendre.

(12). *Nasab* est amployé parfois pour désigner le mari de la sœur.

(13). Les mots *ḥamu* (beau-père) et *ḥamâ* (belle-mère) sont souvent ignorés.

Comme on peut le constater, les termes de parenté sont essentiellement descriptifs. Certes, la croyance à l'unité du sang tribal fait que l'on considère comme des cousins des personnes très éloignées ou avec qui il n'existe aucun lien de parenté, sinon celui qui résulte du port du même nom patronymique. Une telle parenté donne lieu à des affirmations solennelles de solidarité rarement suivies d'effet. Il existe aussi un langage poli qui désigne comme « frère », « oncle » ou « cousin » une personne qu'on aborde pour la première fois et qui appartient à la même classe d'âge que le vrai parent. Mais ce langage n'abuse personne : il s'agit d'une simple marque de déférence et de sympathie.

Le principe de la parenté bilatérale semble donc admis par les Yéménites, comme par tous les Arabes. Il est d'ailleurs significatif que les interdictions de mariage frappent les mêmes degrés, du côté du père, comme du côté de la mère[14], et que la parenté par le lait donne lieu aux mêmes prohibitions que les liens du sang[15]. Détail important, alors que le degré au delà duquel on risque de tomber dans l'inceste devrait être plus ou moins évité dans les échanges matrimoniaux, les Arabes le recherchent et même le recommandent. L'union préférentielle a lieu précisément avec la fille du frère du père ou de la mère. Le bilatéralisme est donc, une fois de plus, affirmé. Mais les faits lui infligent un certain démenti car le mariage avec la cousine utérine est rarement observé. En outre, la solidarité familiale et la responsabilité collective tiennent compte uniquement des liens du sang du côté du père. Quant aux cognats, qui sont l'objet d'une grande affection, on fait appel à eux surtout dans la douleur et la détresse.

La société yéménite dont l'architecture semble fortement influencée par des préjugés de caste, porte aussi la marque du système tribal des Bédouins. Ces deux facteurs ne peuvent manquer de faire sentir leurs effets sur les relations matrimoniales. Celles-ci doivent avoir lieu à l'intérieur d'une même caste ou plus exactement d'une même catégorie sociale. A cette première limitation au cercle des échanges s'en ajoute une autre : la nécessité de choisir l'épouse dans un groupe agnatique relativement restreint. Certes, et nous reviendrons plus loin sur ces points, le mariage avec les utérins est toujours possible, sous réserve des incompatibilités imposées par la profession. Mais l'influence culturelle du désert donne toujours la préférence au groupe paternel.

Un troisième facteur entre en jeu pour modifier la nature de cette endogamie : la sédentarisation. Nous avons déjà vu en effet que les structures héritées du désert cèdent progressivement la place à une organisation villageoise dans laquelle le terroir tend à devenir le nouveau symbole de la vie commune et à se substituer à la consanguinité comme facteur de cohésion. Sans doute, le groupe agnatique, qui abandonne la vie nomade, cherche spontanément à préserver son unité en se fixant sur un même sol. De ce fait, sont considérés avant tout comme parents les proches vivant ensemble. On en vient ainsi à préférer l'alliance avec un voisin, même s'il n'existe avec lui aucun lien de

(14) *Coran*, IV, 23.
(15) BUKHÂRI, *Ṣaḥîḥ* (Kitâb al-Nikâḥ), t. VII, p. 9.

parenté, à l'alliance avec un consanguin résidant dans un autre bourg. Dès lors, l'endogamie change d'aspect : elle ne consiste pas seulement à choisir sa femme dans son groupe agnatique, mais aussi à la prendre à l'intérieur de sa propre zone de résidence.

Les échanges matrimoniaux sont donc assortis de trois conditions : ils doivent avoir lieu généralement à l'intérieur d'une même catégorie sociale, d'un même village et d'un même groupe de parenté. La plus grande attention est apportée au métier, plus exactement, au rang social dont il dépend étroitement. Ainsi, pour donner un exemple, un boutiquier de Khamir, quelle que soit sa fortune, ne saurait prétendre unir sa maison à celle d'un propriétaire terrien. Pour ce dernier, il s'agirait d'une véritable mésalliance à laquelle il ne pourrait consentir sans déchoir. A son tour, même s'il appartenait à la plus vieille noblesse tribale, il s'abstiendrait de demander à un *sayyid* la main de sa fille, car il irait au-devant d'un échec certain. Un descendant du Prophète est tenu en effet au respect de sa noble origine et de son rang. En fait, ce rejet de l'alliance est à sens unique : le supérieur pouvant accepter les femmes d'un inférieur, tout en lui refusant les siennes. Pour que l'échange s'instaure il faut qu'entre le preneur et le donneur il y ait égalité : *Kafâ'a*. C'est pourquoi, nous informe Hamdâni, le célèbre historien du Yémen, « le nombre diminue dans les maisons nobles car elles ne trouvent pas aisément des familles équivalentes. Et quand cette dernière condition est satisfaite, elles devraient faire face aux exigences, souvent onéreuses du douaire. Les fortunes sont ainsi éparpillées en même temps que diminue le nombre des maisons nobles »[16]. Cette notion de parité est prise en considération essentiellement par l'aristocratie et la bourgeoisie. Mais les classes moins haut placées ne la rejettent pas puisqu'elles sont victimes de préjugés contre certains métiers.

L'ENQUETE STATISTIQUE

Telle était la situation dans une partie des hauts plateaux quand nous avons mené notre première enquête en 1969. Il nous restait à savoir comment s'effectuaient effectivement les échanges matrimoniaux. Plutôt que de nous laisser aller à des appréciations générales et de donner ainsi dans le subjectif, nous avons préféré nous livrer à une étude sur le mariage dans deux centres différents, l'un urbain, l'autre rural. Nous avons pu aussi exploiter les fiches de l'école des infirmières de Sanaa où sont suivies les futures mères jusqu'à leur accouchement. Nous devons d'abord reconnaître que les conditions dans lesquelles s'est déroulée l'investigation n'étaient pas toujours satisfaisantes, scientifiquement parlant, surtout quand la gent féminine était concernée. Bien entendu, cette partie de l'étude devait être confiée aux soins d'une femme. Mme Claudie Fayein, docteur en médecine et diplômée de

(16) HAMDÂMI, *Kitâb al-'iklîl*, t. X, p. 22, Le Caire, 1368. H.

l'Institut d'ethnologie, qui ajoute à ses multiples talents une profonde connaissance du Yémen, a bien voulu se charger de cette délicate besogne. Elle s'en est acquittée avec conscience et minutie, bien que sa tâche ne fût pas toujours des plus aisées. A Khamir, elle profitait de ses consultations pour remplir le questionnaire. Malheureusement, il lui était difficile d'en expliquer le but. Il fut on ne peut plus mal interprété. Le bruit courait bientôt qu'elle cherchait à pénétrer les secrets de la famille musulmane et à violer son intimité... Il a fallu dépenser des trésors d'ingéniosité pour faire comprendre à ces braves paysans, courtois et hospitaliers, que le travail du Dr Fayein était strictement scientifique, n'offensait ni la pudeur, ni la morale et qu'il n'y avait, de sa part, aucune indiscrétion malsaine. Il m'est agréable d'ajouter que les calomnies ont vite cessé et que, de mon côté, je n'ai eu qu'à me louer de la coopération des hommes de Khamir.

A Sanaa le problème était autre : aucune dame ne jugeait digne d'elle de répondre aux questions de l'enquête. Il fallait user de subterfuge. Grâce à la complicité d'une amie qui habitait loin du centre urbain, il devenait possible de faire appel à des femmes laborieuses, de modeste condition. Elles acceptaient, moyennant une modique récompense, de collaborer à l'enquête. L'inconvénient de ce procédé nous a sauté aux yeux en examinant les fiches établies. Parmi les personnes interrogées, rares celles qui étaient natives de Sanaa. La plupart d'entre elles avaient quitté leurs lointains villages dans l'espoir de trouver du travail dans la capitale. L'échantillonnage représentait donc surtout la classe humble du Yémen, ce qui n'était pas dépourvu d'intérêt. En revanche, les consultantes de l'école des infirmières étaient toutes de Sanaa. On peut même dire, d'après la profession des maris, qu'elles appartenaient à la classe moyenne. Malheureusement les fiches examinées étaient peu nombreuses (204 en tout) et ne remontaient pas au delà de 1969. En outre, leur exploitation, dans une enquête sur le mariage, n'avait qu'une portée limitée. Elles ne disaient rien en effet du lien de parenté avec le conjoint, des mariages antérieurs contractés par la femme (en cas de répudiation ou de veuvage), du nombre de coépouses, du montant du douaire. Elles donnaient par contre des renseignements extrêmement utiles sur la mortalité infantile et la fécondité de la femme. L'âge des époux et des enfants était également indiqué. Mais on aurait tort de lui accorder une valeur absolue. Commençons donc par les résultats de cette première enquête.

MARIAGE, FECONDITE ET MORTALITE INFANTILE

D'une manière générale, la femme est nettement plus jeune que son mari. Une différence de dix ans entre les conjoints est courante, mais elle est souvent plus importante. Les fiches notent le cas d'un homme de 65 ans dont l'épouse avait 30 ans seulement. Il arrive que le mari soit plus jeune que sa femme, tel ce garçon de 15 ans uni à une fille de 18 ans et

de qui il a un enfant de deux ans. Les mariages précoces ont lieu d'habitude entre cousins.

Sur 204 consultantes, 34 en étaient à leur première grossesse. Parmi ces dernières :

3 avaient 15 ans
2 avaient 16 ans
3 avaient 17 ans
2 avaient 18 ans
4 avaient 19 ans
10 avaient 20 ans
2 avaient 22 ans
5 avaient 25 ans
1 avait 26 ans
1 avait 28 ans
1 avait 35 ans

La moyenne d'âge, pour une première grossesse, serait de vingt ans.

Soixante et onze consultantes avaient atteint ou dépassé la trentaine. La plus âgée avait 45 ans et était enceinte pour la cinquième fois, bien loin du record détenu par une mère de 40 ans, qui comptait 22 grossesses et 17 fausses couches. Il s'agit sans doute d'un cas exceptionnel. Mais il n'en demeure pas moins que la mortalité infantile est très élevée au Yémen. D'après les fiches de l'école des infirmières, les 204 épouses interrogées totalisaient 1 008 grossesses et avaient seulement 444 enfants en vie.

Malgré leur importance pour la démographie, nous ne saurions nous attarder davantage sur ces matériaux car leur intérêt, pour nos propres recherches, est loin d'être évident. Retenons néanmoins ces quelques chiffres :

Nombre des consultantes	204
Age total	5 403 ans
Age moyen 5 403 : 204	26,5 ans
Age moyen des mères	34,5
Nombre de grossesses	1 008
Moyenne de grossesses par épouse 1 008 : 204	5
Nombre des enfants en vie	444

LE MARIAGE PREFERENTIEL

Avant d'exposer les résultats de nos enquêtes à Sanaa et à Khamir, rappelons sommairement quelques points importants que nous avons développés ailleurs. Comme on le sait, le mariage préférentiel arabe a lieu avec la fille du frère du père, la fameuse *bint'amm*. En fait il s'agit d'un véritable droit que la coutume reconnaît au cousin paternel vrai et grâce auquel celui-ci est dispensé du paiement du douaire. L'oncle paternel chercherait-il à frustrer son neveu de ses espérances ? Celui-ci pourrait s'opposer à tout mariage et recourir même à la force. Les cousins plus éloignés sont généralement préférés aux étrangers et

jouissent d'un traitement de faveur en ce qui concerne le douaire. Mais, en aucun cas, ils ne peuvent se prévaloir de ces bonnes dispositions pour exiger de leur oncle la main de sa fille quand il a en vue un autre prétendant. Seul le cousin paternel parallèle jouit d'un droit de contrainte. Plus encore, il peut se « réserver » sa *bint'amm* et ne montrer aucun empressement à donner suite à ses projets matrimoniaux. De sorte qu'exédé, l'oncle finit par lui offrir une compensation, pour qu'il obtienne la liberté de marier sa fille à sa guise.

Dans quelle mesure ce type d'union est-il réellement pratiqué au Yémen ? C'est ce qu'il convient d'abord d'établir. A cet effet, nous ne devons pas perdre de vue la distinction, à nos yeux capitale, que nous avons établie entre le taux absolu et la fréquence relative des mariages avec la cousine parallèle[17]. En effet, comme il s'agit d'une société où la polygamie est légale, l'homme peut avoir quatre femmes légitimes dont une seule est généralement sa *bint'amm*, car d'autres cousins entendent aussi jouir des mêmes avantages. Sur 357 maris, totalisant 676 unions, un seul avait épousé deux cousines paternelles dont une germaine et une autre éloignée. Il s'agit donc d'un cas possible, mais très rare. Pour une appréciation exacte de la mise en pratique de ce type de mariage, il convient de considérer non pas son taux absolu, comme on le fait généralement, c'est-à-dire, le rapport B : E, dans lequel B = le nombre des *bint'amm* épousées et E la totalité des épouses, mais son taux relatif obtenu en divisant B par M, représentant le nombre des maris. Si sur 100 mariages 25 ont lieu avec la cousine parallèle on en déduira, en tenant compte du rapport absolu, que le mariage préférentiel est suivi dans une proportion de 25 %. En fait, cette proportion pourrait être beaucoup plus importante car, à cause de la polygamie, les 100 mariages ont pu être contractés par 25 hommes seulement, comme le permet le Coran. Le taux relatif serait alors de 100 %. C'est pourquoi, dans une recherche sur le mariage préférentiel arabe, on se gardera d'oublier le rapport de polygamie E : M. Son importance est en effet grande, car pour obtenir la fréquence relative, quand on dispose uniquement du taux absolu, il suffit de le multiplier par le rapport en question.

Pour établir cette fréquence relative, nous avons pris en considération toutes les femmes légitimes d'un homme, celles qui sont décédées ou répudiées, comme celles qui cohabitent avec lui. Si l'on ne tenait compte que de ces dernières, les résultats seraient faussés, car la cousine parallèle pourrait être morte ou divorcée. Mais cette méthode nous conduit à considérer deux rapports de polygamie, l'un absolu, l'autre vrai dans lequel sont recensées uniquement les épouses « en exercice ».

Si nous accordons une place de choix, dans nos recherches sur la société arabe, à l'union préférentielle, c'est parce qu'elle nous permet de mesurer le degré d'attachement de la population étudiée aux mœurs bédouines dont le relâchement semble conduire au mariage exogamique. Aussi avons-nous cherché à mettre en évidence les taux d'endogamie et d'exogamie dans la société yéménite. Le questionnaire qui visait

(17) Cf. CHELHOD, Mariage, p. 126 s.

aussi à connaître la composition de la famille, s'efforçait d'obtenir des renseignements sur les points suivants :

- âge du mari, son métier, son âge au 1er mariage ;
- nombre de ses épouses ; nombre des épouses répudiées et décédées ;
- lien de parenté avec les épouses (s'agit-il d'une *bint 'amm, d'une cousine éloignée, d'une femme du groupe agnatique*[18], *d'une cousine croisée vraie ou éloignée ;*
- *la localité : l'homme a-t-il épousé une femme de la même localité que lui ?*
- *cas de lévirat, sororat et de mariage par échange ;*
- *montant du douaire.*

Pour exploiter les matériaux ainsi obtenus, nous avons classé les fiches par classes d'âge :

1) Hommes de plus de 60 ans,
2) Hommes de 60 à 40 ans,
3) Hommes de 40 à 20 ans,
4) Hommes de moins de 20 ans.

Sans doute la question d'âge est épineuse car les renseignements obtenus sont souvent douteux. Mais la répartition par classes d'âge aplanit la difficulté et permet en même temps de suivre l'évolution du système.

Nos conclusions, et nous sommes les premiers à le reconnaître, ne peuvent avoir qu'une portée limitée. Néanmoins, rien qu'à Sanaa, nous avons interrogé plus de 350 personnes. Après avoir éliminé les fiches douteuses ou incomplètes, il nous restait quand même 289 fiches (514 mariages) ce qui constitue, après tout, une bonne base de travail. A Khamir, l'enquête s'est limitée à 59 maris (130 unions). Ces derniers chiffres peuvent paraître modestes. Comparés au nombre d'habitants, ils représentent quand même 14 % de la population. Dans ce centre rural où les préjugés contre certains métiers créent un esprit de caste, une attention particulière a été accordée à la profession.

COUTUMES MATRIMONIALES

Avant d'entrer dans les détails de cette double enquête, signalons quelques cas d'un grand intérêt pour l'histoire du mariage. Le lévirat est pratiqué au Yémen. Nous l'avons rencontré une fois à Sanaa et une autre fois à Khamir. Son but serait de préserver la famille du disparu.

(18). Par groupe agnatique nous entendons la *'aṣaba* ou la *badana*, c'est-à-dire le sous-clan dont les membres, solidaires les uns des autres, ne se dispersent pas quand ils se fixent au sol. Sans doute un contribule, *a fortiori* un membre du clan, peut être considéré comme un agnat. Mais le douaire exigé de lui quand il se marie en dehors de sa *'aṣaba* est aussi élevé que celui qu'on demande à un étranger. N'oublions pas en effet que nous avons affaire à une population villageoise et non point à des bédouins. Pour ces raisons, et dans le cas précis du Yémen, nous considérons comme exogamiques les unions effectuées en dehors du groupe agnatique, même quand les époux appartiennent à la même tribu, voire au même clan.

Mais ce type de mariage ne semble guère apprécié ni de la veuve, qui la prive de sa liberté et de son autorité sur ses enfants, ni du frère dont les charges familiales se trouvent ainsi considérablement accrues. Le proverbe yéménite exprime bien ce préjugé contre le lévirat quand il dit : « un *jinni* aux jambes écartées plutôt que la femme du frère ».

Le sororat – toujours après le décès de l'épouse car le Coran (IV, 23) interdit le mariage avec deux sœurs en même temps – n'est pas ignoré, bien qu'il soit très rare. Il survient une seule fois sur 644 unions. Par contre, le *badal* ou mariage par échange est plus fréquent. Il était connu des anciens Arabes sous le nom de *shighâr* et fut interdit par l'Islam. Nous avons noté 4 mariages de ce type à Khamir sur 130, et 7 à Sanaa sur 514. Dans dix cas on échangeait des sœurs ; dans un seul cas une fille est donnée contre une sœur. Ce type de mariage pose un délicat problème aux échangistes. En effet, ces derniers fixent le montant du douaire, mais ils ne le paient pas. Si l'un répudie sa femme, l'autre est tenu de suivre son exemple ou de payer la somme convenue. Or, ils ont généralement recours à ce procédé peu élégant et prohibé de surcroît quand leur état de fortune laisse à désirer. Le divorce de l'un serait donc de nature à briser le foyer de l'autre. Une pression est alors exercéè sur la pauvre épouse, de la part de sa parenté agnatique, pour la convaincre de quitter le domicile conjugal. Il en résulte parfois de véritables drames. Lasse des harcèlements de son frère, une femme se donne la mort en se jetant du second étage de sa maison.

Un autre cas intéressant : le mariage avec la fille de l'épouse du père, née d'un premier lit, autrement dit avec la sœur de la demi-sœur utérine[19]. Mme Fayein signale aussi l'union avec la veuve du père, interdite par le Coran[20]. Elle fut très mal accueillie et jugée comme incestueuse. Quelques jours après son hyménée, le fils mourait mystérieusement, en punition de son sacrilège, dirent les mauvaises langues. Il aurait été empoisonné.

Si nous considérons maintenant l'âge au premier mariage, nous constatons que les yéménites abandonnent très tôt le célibat. Les garçons convolent entre 15 et 20 ans : mais des unions plus préçoces sont fréquentes. Dans trente cas le marié avait moins de 14 ans. Nous avons noté même ce cas extrême d'un gamin de 8 ans marié avec une fillette à peine plus âgée. Les parents ne sont point inquiets : « nous les mettons dans le même lit et ils se débrouillent ». Il arrive aussi, pour des raisons pécuniaires notamment, qu'on retarde son entrée dans la vie conjugale. Un homme de 40 ans et un autre de 50 ans environ étaient célibataires au moment de l'enquête. Mais c'est l'exception.

Les filles sont données en mariage bien souvent avant leur nubilité. Sur 147 épouses dont l'âge a pu être déterminé, 22 furent mariées entre 8 et 10 ans, 89 entre 11 et 15 ans, 32 entre 16 et 20 ans, 4 au-delà de 20 ans et en deça de 30 ans.

Le graphique ci-après fera mieux ressortir la précocité du mariage de la femme yéménite.

(19). A. JAUSSEN signale un cas analogue : *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, p. 45, n° 2, Paris, 1908.

(20). *Coran*, IV, 22.

Précocité du mariage de
la femme yéménite
nombre
33
32
31
30
29
28
27
26
25
24
23
22
21
20
19
18
17
16
15
14
13
12
11
10
9
8
7
6
5
4
3
2
1
8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30
âge

Si la femme yéménite se marie souvent très jeune, ce n'est pas toujours avec un conjoint de son âge. On peut même affirmer que c'est le contraire qui est le plus souvent observé. Ce sont en effet des hommes mûrs et même bien mûrs qui peuvent offrir les meilleurs prix, et obtenir ainsi les plus jeunes épouses. Déjà La Roque, dans sa relation de voyage parlait du mariage[21] du roi du Yémen, âgé de 87 ans, avec une jeune Turque de 18 ans[22]. Néanmoins, comme nous l'avons dit plus haut, quand il s'agit de proches parents, le douaire ne joue qu'un rôle secondaire. A l'instar de tous les pays de l'Orient arabe, le Yémen accorde à l'homme un droit de préemption sur la main de sa cousine paternelle[23]. Mais cette coutume ne reçoit pas dans toutes les tribus la même application. Ainsi, chez les *Bakîl*, l'oncle propose spontanément, sa fille à son neveu. Si celui-ci manifeste le désir de la prendre en mariage, il la garde pour lui. Autrement le père a toute liberté de la donner au mari de son choix. Mais s'il préfère un étranger à son neveu, il lui faudra d'abord obtenir le consentement de ce dernier. A cet effet, il ira immoler une victime devant la maison du fils de son frère et il lui offrira un dédommagement sous la forme d'une petite bourse, en rapport avec son état de fortune. Mais si le neveu persiste dans son désir d'épouser sa cousine, il aura alors recours au chef de son clan, qui usera de son influence pour faire fléchir l'oncle. A Khamir, ce droit est également respecté, et le montant du douaire est inversement proportionnel au degré de parenté[24]. Les agnats ont aussi la priorité sur les étrangers. Si un père désire marier sa fille en dehors de son groupe de parenté, en vue d'obtenir un meilleur prix, la coutume reconnaît à un cousin, même éloigné, une fois le douaire fixé, de verser la somme demandée, de garder pour lui la jeune fille et d'évincer ainsi le prétendant étranger.

Dans les grands centres urbains, comme Taëz et Sanaa, le droit de l'*ibn 'amm* n'est pas toujours respecté. Sans doute, l'oncle tient compte des sentiments de son neveu ; il va même jusqu'à donner la préséance à tout membre du clan. Mais personne, pas même le fils de son frère, ne peut le contraindre à céder sa fille quand il a d'autres projets en vue.

RESULTATS DE L'ENQUETE STATISTIQUE

1) A Sanaa

Comment ce mariage préférentiel se traduit-il dans les faits ? Nous devons noter d'abord qu'il n'est pas apprécié de la même manière par tous les Yéménites. Pour un petit nombre d'entre eux, il ne s'agit pas

(21) Jean De LA ROQUE, *Voyage de l'Arabie heureuse*, p. 200, Amsterdam, 1716.

(22) Jean De LA ROQUE, *Ibid.*, p. 222.

(23) Ce droit semble ancien au Yémen. Plus encore, c'est la cousine elle-même qui ne voudrait d'autre mari que son *ibn 'amm* (cf. HAMDÂNI, *Iklîl*, t. I, p. 484, n.é. : « la fille ne veut qu'un fils de l'oncle paternel ; l'oncle paternel de la fille n'est pas pour elle un voisin *(jâr)* ».

(24) La réforme intervenue ces dernières années tend à limiter les prérogatives de l'*ibn 'amm* (cf. *infra*, p. 83).

seulement d'un droit, mais aussi d'un devoir. Un homme, dont la cousine borgne et laide ne trouve pas à se marier, répudie sa femme et la prend pour épouse. Un adage de Khamir souhaite l'application à l'excès de ce type de mariage quand il dit : « heureux celui dont l'oncle maternel est en même temps un cousin paternel ». Par contre, deux proverbes yéménites traduisent l'état d'infériorité dans lequel on tient la cousine paternelle : « La *bint'amm* est au seuil de la porte alors que l'étrangère est au salon », dit l'un ; « la *bint'amm* est borgne même quand sa vue est saine », affirme l'autre. Ne soyons donc pas surpris si, dans la pratique, la place accordée au mariage préférentiel semble modeste. Il résulte en tout cas de notre enquête, que sur 347 hommes, 31 ont épousé leur vraie cousine germaine, et 26 une cousine paternelle éloignée. Mais l'examen des fiches montre que l'attachement à ce type de mariage change selon les régions. A Ḥajja, par exemple, sur 28 femmes interrogées par Mme Fayein, 10 sont mariées avec des cousins paternels, soit une proportion de 35,7 %.

Comment l'union préférentielle est-elle appréciée à Sanaa, la capitale ? En interrogeant des hommes de plus de 60 ans, nous avons affaire à des personnes qui ont accompli, du moins en principe, leur carrière matrimoniale. Il est donc possible de déterminer exactement le rapport de polygamie dans cette génération qui a vu le jour au début du siècle. Mais comme le premier mariage a lieu, de préférence, avec une cousine, nous sommes ainsi à même de suivre l'évolution de cette coutume quel que soit l'âge de l'époux. Les tableaux suivants concrétisent les résultats obtenus.

TABLEAU N° 1

Répartition des femmes par époux dans la génération des grands-pères de 60 ans et plus

Mariage avec	Nombre des époux	Nombre des épouses
8 femmes	2	16
7 femmes	1	7
6 femmes	3	18
5 femmes	3	15
4 femmes	4	16
3 femmes	20	60
2 femmes	18	36
1 femme	48	48
TOTAL	99	216
Rapport de polygamie (216 : 99) = 2,18		

TABLEAU N° 2

Répartition des femmes par époux dans la génération des hommes de 60 à 40 ans

Mariage avec	Nombre des époux	Nombre des épouses
9 femmes	1	9
7 femmes	1	7
6 femmes	1	6
5 femmes	1	5
4 femmes	4	16
3 femmes	10	30
2 femmes	28	56
1 femme	61	61
TOTAL	107	190
Rapport de polygamie (190 : 107) = 1,77		

TABLEAU N° 3

Répartition des femmes par époux dans la génération des hommes de 40 à 20 ans

Mariage avec	Nombre des époux	Nombre des épouses
3 femmes	4	12
2 femmes	15	30
1 femme	55	55
TOTAL	74	97
Rapport de polygamie (97 : 74) = 1,31		

TABLEAU N° 4

Répartition des femmes par époux dans la génération des jeunes gens de moins de 20 ans

Mariage avec	Nombre des époux	Nombre des épouses
2 femmes	2	4
1 femme	7	7
TOTAL	9	11
Rapport de polygamie (11 : 9) = 1,22		

Précisons d'abord que ces mariages avec plusieurs femmes ne signifient pas du tout que certains hommes entretiennent tout un harem. Certes, le gynécée est traditionnel en Orient musulman. Mais les maris que notre enquête touche appartiennent à la classe laborieuse de la population, qui ne peut se permettre un tel luxe. Nous avons voulu tout simplement donner des indications sur le nombre de mariages qu'un Yéménite peut contracter sa vie durant. En effet, les unions précoces, jointes à la facilité de répudiation, pourraient pousser l'époux à changer souvent de femme. Les fiches de Mme Fayein relèvent ce cas exceptionnel d'un homme de 60 ans qui était à son 26e mariage, car il gardait très peu ses épouses. Mais la polygamie vraie, c'est-à-dire, la cohabitation avec deux ou plusieurs femmes ne semble pas courante parmi les classes laborieuses de Sanaa. En effet, sur 157 hommes interrogés :

	1	avait	4 femmes	=	4
	3	avaient	3 femmes	=	9
	21	avaient	2 femmes	=	42
	132	avaient	1 femme	=	132
Total	157				187

Rapport de polygamie (187 : 157) = 1,2

Il est évident, d'autre part, que les renseignements fournis par ce rapport n'ont qu'une valeur relative, car à l'exception de la génération des aïeux, la carrière matrimoniale des hommes de 60 à 40 ans (*a fortiori* de ceux de moins de 20 ans) est loin d'être achevée. Il n'en demeure pas moins que d'un tableau à l'autre, la polygamie semble suivre une courbe descendante. Mais ces mêmes indications deviennent plus éloquentes quand on les compare aux résultats obtenus dans d'autres populations arabes. Chez les bédouins, par exemple, qui ont fait l'objet d'une enquête similaire en 1962, les rapports de polygamie étaient plus élevés qu'à Sanaa, pour des classes d'âge sensiblement équivalentes :

3,7 pour la génération des hommes âgés de plus de 65 ans,

1,9 pour la génération des hommes entre 65 et 45 ans,

1,28 pour la génération des hommes entre 45 et 25 ans.

Il est vrai que pour cette dernière classe d'âge, la polygamie semble plus importante à Sanaa que dans le désert du Négueb. C'est que les Tiyâha de la génération correspondante sont marqués par les troubles de la deuxième guerre mondiale et le partage de la Palestine. Les difficultés financières rendaient difficile le paiement de plusieurs douaires. Tandis qu'au Yémen, les gens vivaient dans un isolement relatif, presque en marge de la vie internationale. Aussi leur évolution a-t-elle suivi son cours normal.

Considérons à présent le mariage avec la fille du frère du père, qui est à nos yeux l'indice le plus probant de l'attachement d'une population arabe à la civilisation du désert. Cette union est généralement la première contractée par un homme. De ce fait les enseignements fournis par l'enquête pourraient être considérés comme valables même pour la jeune génération. Pour mieux étudier l'évolution du mariage à Sanaa, nous avons tenu à souligner les fréquences de l'endogamie et de l'exogamie aux différents niveaux généalogiques.

TABLEAU N° 5

Fréquence des mariages dans la génération des grands-pères (60 ans et plus)

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	9	4,1	9,09
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	13	6,01	13,1
Total endogamie	22	10,1	22,2
Mariage avec la cousine utérine vraie	1		
Mariage avec la cousine utérine éloignée	1		
Total	2	0,81	
Mariage en dehors du groupe de parenté	192		
Total exogamie	194	89,9	
Par échange	3		
Nombre des maris	99		
Nombre des épouses	216		

T.A. = taux absolu. F.R. = frquence relative.

TABLEAU N° 6

Fréquence des mariages dans la génération des hommes entre 60 et 40 ans (inclus)

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	12	6,3	11,2
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	11	5,8	10,2
Total endogamie	23	12,1	21,5
Mariage avec la cousine utérine vraie	0		
Mariage avec la cousine utérine éloignée	0		
Total	0	0	
Mariage en dehors du groupe de parenté	167		
Total exogamie	167	87,9	
Par échange	2		
Nombre des maris	107		
Nombre des épouses	190		

TABLEAU N° 7

Fréquence des mariages dans la génération des hommes entre 40 et 20 ans (inclus)

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	4	4,1	5,4
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	7	7,2	9,4
Total endogamie	11	11,3	14,8
Mariage avec la cousine utérine vraie	3		
Mariage avec la cousine utérine éloignée	3		
Total	6	6,1	
Mariage en dehors du groupe de parenté	80		
Total exogamie	86	88,7	
Par échange	2		
Nombre des maris	74		
Nombre des épouses	97		

TABLEAU N° 8

Fréquence des mariages dans la génération des jeunes gens de moins de 20 ans

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle			
Mariage avec la cousine paternelle éloignée			
Total endogamie			
Mariage avec la cousine utérine vraie	2		
Mariage avec la cousine utérine éloignée	2		
Total	4	36,3	
Mariage en dehors du groupe de parenté	7		
Total exogamie	11	100	
Par échange	0		
Nombre des maris	9		
Nombre des épouses	11		

Nous donnons ces derniers chiffres à titre purement indicatif car leur insuffisance est manifeste. Il est impossible de tirer des conclusions en se basant sur 11 cas seulement. Mais on ne peut que souligner le progrès certain du mariage exogamique et le recul de l'endogamie. Un tableau d'ensemble nous permettra de mieux suivre l'évolution du mariage dans la classe laborieuse de Sanaa.

TABLEAU N° 9

Evolution du mariage à Sanaa.

	Hommes de 60 ans et plus	Hommes entre 60 et 40	Hommes entre 40 et 20	Hommes de moins de 20	**Total**	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	9	12	4	0	**25**	4,8	8,6
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	13	11	7	0	**31**	6,03	10,7
Total endogamie	22	23	11	0	**56**	10,8	19,3
Mariage avec la cousine utérine vraie	1	0	3	2	**6**		2,97
Mariage avec la cousine utérine éloignée	1	0	3	2	**6**		2,07
Total	2	0	6	4	**12**	2,3	4,1
Mariage en dehors du groupe de parenté	192	167	80	7	**446**		
Total exogamie	194	167	86	11	**458**	89,1	
Par échange	3	2	2	0	**7**	1,3	2,5
Nombre des maris	99	107	74	9	**289**		
Nombre des épouses	216	190	97	11	**514**		
Rapport de polygamie	2,18	1,77	1,31	1,22	**1,77**		

TABLEAU N° 10

Mariages endogamiques et exogamiques aux différents niveaux généalogiques

		Hommes de plus de 60 ans	Hommes de 60 à 40 ans	Hommes de 40 à 20 ans
Avec la cousine parallèle	T.A. %	4,1	6,3	4,1
	F.R. %	9,09	11,2	5,4
Avec la cousine paternelle éloignée	T.A. %	6,01	5,8	7,2
	F.R. %	13,1	10,2	11,1
Taux mariages endogamiques		10,1	12,1	11,1
Taux mariages exogamiques		89,9	87,9	88,8
Fréquence relatives des mariages endogamiques		22,2	21,5	14,8

Les résultats du tableau n° 10 montrent une certaine constance dans les taux de l'endogamie et de l'exogamie. La variation entre les différents niveaux généalogiques ne dépasse guère 2 %, ce qui est assez remarquable et souligne l'équilibre de la société yéménite. Certes, si l'on considère la fréquence relative, on constate que le mariage avec la cousine prallèle vraie ou éloignée va en diminuant. Mais une variation de l'ordre de 5 % est bien faible pour qu'on puisse en tirer des conclusions. Par ailleurs, comme cet indice ne tient pas compte de la polygamie, on ne saurait le prendre en considération dans l'établissement des taux d'endogamie et d'exogamie. Si nous lui accordons une valeur certaine, c'est qu'il nous permet de juger du degré d'attachement aux mœurs du désert. Or, il semble bien que le droit de préemption du cousin paternel perd notablement de son importance dans le groupe étudié. En tout cas, sa mise en application se monte globalement à 8,6 %, alors que les taux d'endogamie et d'exogamie sont respectivement de 10,8 et 89,1 %. Ces résultats deviennent plus éloquents quand on les compare à ceux obtenus chez les Tiyâha. Dans cette société semi-nomade la fréquence relative du mariage avec la cousine parallèle est de 30,3 % et les taux d'endogamie et d'exogamie sont respectivement de 91,3 et 8,7 %. Il est donc évident que, pour le choix de leur compagne, le bédouin et le sédentaire ne sont pas guidés par les mêmes considérations. Or, hormis leur seul point important de divergence qu'est le fixation au sol, les deux groupes étudiés sont, à maints égards, bien proches l'un de l'autre. L'influence du désert sur la société yéménite des hauts plateaux a été suffisamment mise en lumière au cours de ce travail pour qu'on soit dispensé d'y revenir. En l'absence d'autres causes pour expliquer les changements intervenus dans les taux du mariage à Sanaa, force est de les attribuer au recul du nomadisme guerrier, au progrès de la vie sédentaire et à une plus grande sécurité.

2) A Khamir

La conclusion à laquelle nous étions parvenus dans notre précédent travail sur le mariage arabe se trouve donc confirmée par une enquête sur la population citadine. La vie agricole a-t-elle des incidences sur les taux de l'endogamie et de l'exogamie ? C'est le problème qui s'est posé à nous quand nous avons étudié l'institution matrimoniale à Khamir, gros bourg de 2 000 habitants, construit sur un mamelon escarpé, à plus de 2 000 mètres d'altitude. Il est considéré comme le centre vital des *Ḥâshid* et jouit de certains privilèges dont l'antique droit d'asile. L'intérêt de ce centre urbain, pour notre étude, réside avant tout dans son organisation sociale. La majorité de ses habitants sont des cultivateurs. Mais on y trouve aussi des juristes ou *faqîh*, des boutiquiers, *baya'*, des artisans et des *'anâdîl*. Comme les échanges matrimoniaux entre ces différentes catégories sont déconsidérés, l'investigation pourra mettre en évidence l'influence de certains préjugés de castes sur le mariage.

Mais avant d'entrer dans les détails de cette enquête, il convient de noter que le douaire ne joue plus à Khamir un rôle déterminant dans le choix de l'épouse. La cousine parallèle, vraie ou éloignée, était recherchée non seulement parce qu'elle jouissait d'un préjugé favorable, mais aussi parce qu'elle était cédée à un prix avantageux. Or depuis la proclamation de la République (26-9-1962), la dévaluation de la monnaie a rendu les pères de plus en plus exigeants, et les sommes exorbitantes qu'ils réclamaient pour la main de leur fille décourageaient les jeunes prétendants. Emus de cet état de choses, les cheikhs de la tribu des Banu Ṣuraym ont décidé à l'unanimité que le douaire le plus élevé susceptible d'être demandé à un contribule est fixé désormais à 1 000 riyals, quel que soit le degré de parenté avec le futur conjoint. Pour sceller cet accord neuf taureaux furent immolés (un par fraction), lui donnant ainsi force de loi. Celui qui enfreint cette décision des hautes instances tribales devra sacrifier à son tour neuf taureaux. Certes, la nouvelle règle est relativement récente pour qu'elle puisse avoir une incidence bien sérieuse sur les statistiques. Elle permettrait néanmoins d'expliquer le nombre élevé de mariages en dehors du groupe agnatique ou avec des femmes n'appartenant pas à la même localité que les conjoints. Ce point est important car on pourrait en déduire que les échanges matrimoniaux sont souvent motivés par des considérations différentes de celles reconnues par la coutume. Ainsi, quand le montant du douaire n'est plus laissé à l'arbitraire du père, on renonce plus facilement au mariage préférentiel dont les avantages ne sont plus certains.

En examinant nos fiches nous avons constaté qu'à Khamir l'âge au 1er mariage, pour les garçons, est encore plus bas qu'à Sanaa : il se situe entre 14 et 18 ans. Un cultivateur affirme qu'il a été marié à huit ans, ce qui ne nous surprend pas. Nous avont noté un cas de lévirat et quatre mariages par échange.

Comme nous l'avons déjà précisé, cette enquête a touché 58 maris et 130 épouses. Malheureusement l'âge est donné avec une approximation qui interdit l'exploitation de certaines fiches. Aussi, pour la réparti-

TABLEAU N° 11

Répartition des femmes par mari dans la génération des hommes de plus de 60 ans

Mariage avec	Nombre des maris	Nombre des épouses
5 femmes	1	5
4 femmes	4	16
3 femmes	4	12
2 femmes	3	6
1 femme	2	2
Total	14	41

Rapport de polygamie (41 : 14 = 2,92)

TABLEAU N° 12

Répartition des femmes par mari dans la génération des hommes dont l'âge se situe entre 60 et 40 ans

Mariage avec	Nombre des maris	Nombre des épouses
5 femmes	1	5
4 femmes	3	12
3 femmes	4	12
2 femmes	4	8
1 femme	12	12
Total	24	49

Rapport de polygamie (49 : 24 = 2,04)

TABLEAU N° 13

Répartition des femmes par mari dans la génération des hommes dont l'âge se situe entre 40 et 20 ans

Mariage avec	Nombre des maris	Nombre des épouses
3 femmes	1	3
2 femmes	3	6
1 femme	2	2
Total	6	11

Rapport de polygamie (11 : 6 = 1,83)

tion des femmes par époux, avons-nous éliminé les cas douteux. Mais comme les taux d'endogamie et d'exogamie ne sont pas affectés par ce facteur, nous avons utilisé, pour les établir, la totalité de nos fiches.

La polygamie semble donc plus importante à Khamir qu'à Sanaa, quelle que soit la génération considérée, ce qui est tout à fait normal puisqu'il s'agit d'une population rurale qui demande à la femme une aide active. Les résultats globaux confirment aussi cette conclusion. Les rapports de polygamie (vrai et absolu), sont respectivement de 1,71 et 2,2 à Khamir contre 1,2 et 1,77 à Sanaa.

Les autres résultats de l'enquête sont résumés dans le tableau suivant :

TABLEAU N° 14

Endogamie et exogamie à Khamir

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	6	4,6	10,3
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	4	3,07	7
Total endogamie	10	7,68	17,2
Mariage avec la cousine utérine vraie	1		
Mariage avec la cousine utérine éloignée	0		
Total	1		
Mariage hors du groupe de parenté	119		
Total exogamie	120	92,4	
Par échange	4		
Nombre des maris	58		
Nombre des épouses	130		
Rapport de polygamie			2,2
Epouses de la même localité que le mari	98	75,3	
D'une localité différente	32	24,7	

Comme on peut le constater le taux de l'exogamie est légèrement moins élevé à Sanaa (89,1) qu'à Khamir (92,4), mais dans une proportion si minime qu'on serait tenté de la négliger, à moins de l'attribuer à la décision des cheikhs de limiter le montant du douaire, ce qui est de nature à encourager les mariages en dehors du groupe agnatique. En revanche, la fréquence relative des mariages avec la vraie *bint'amm* est un peu plus importante chez les cultivateurs que chez les citadins, ce qui semble traduire un plus grand attachement aux mœurs du désert. Mais une fois de plus, la différence entre les deux taux est si faible qu'on serait parfaitement autorisé à ne point en tenir compte.

Le tableau n° 14 met aussi en évidence un autre résultat que l'enquête a Sanaa à laissé dans l'ombre : celui de la mobilité des femmes. Sur 130 épouses, 32 n'appartiennent pas à la même localité que les conjoints, soit une proportion de 24,7 %. Certes, elles sont nées, pour la plupart, dans les villages et les fermes qui entourent Khamir ;

mais quelques-unes viennent de communes situées à 2 ou 3 journées de distance, comme Saada, Shahâra et Ḥajja, attendu que les voyages, jusqu'à une date récente, se faisaient à dos de mulet ou à pied.

Les résultats obtenus à Sanaa et à Khamir étant sensiblement les mêmes, nous nous croyons en mesure de les grouper, pour en tirer des conclusions plus générales.

TABLEAU N° 15

Endogamie et exogamie à Sanaa et à Khamir

	Nombre	T.A. %	F.R. %
Mariage avec la cousine parallèle	31	4,8	8,9
Mariage avec la cousine paternelle éloignée	35	5,4	10
Total endogamie	66	10,2	19
Mariage avec la cousine utérine vraie	7	1,08	2
Mariage avec la cousine utérine éloignée	6	0,93	1,7
Total	13	2	3,7
Mariage en dehors du groupe de parenté	565	87,1	
Total exogamie	578	90	
Par échange	11		
Nombre des maris	347		
Nombre des épouses	644		
Rapport de polygamie			1,8

Un dernier point que nous devons encore examiner : l'influence de la profession sur le choix du conjoint. Dans la société rurale de Khamir où les préjugés de castes sont encore très vivaces, le fils se marie dans le même groupe social que l'auteur de ses jours, même s'il est amené à exercer un autre métier que lui, à moins qu'il ne déchoit. Donc, tant qu'il marche sur les pas de son père, il n'existe aucune incompatibilité entre le mariage et le travail. Par contre les heurts sont inévitables quand le gagne-pain déclasse l'homme. Celui-ci pourrait-il alors recourir au droit de préemption pour contraindre son oncle à lui céder sa fille ? Pour ce cas extrême, il semble aisé de répondre : en acceptant la déchéance, le neveu s'est placé en dehors du système et n'est plus en mesure de faire appel à la loi coutumière. Mais les choses se compliquent quand la nouvelle profession n'est pas l'objet d'une nette déconsidération. Dans quelle mesure pourrait-on l'estimer comme inférieure ou égale à celle du père. L'appréciation est parfois délicate et donne bien souvent dans la subjectivité. Jadis, tout travail manuel était méprisé par le cultivateur. Aujourd'hui, on peut devenir, sans déchoir, infirmier ou électricien. Mais il arrive parfois que les avis soient partagés. D'où les difficultés pour apprécier le nouveau à la lumière de l'ancien et faire éventuellement obstacle au mariage préférentiel.

L'enquête montre néanmoins que les préjugés sociaux sont bien respectés à Khamir. Les seules dérogations que nous ayons rencontrées concernent des professions récemment introduites au Yémen : un

cultivateur donne sa fille à un conducteur de tracteur, les deux époux étant d'ailleurs des fils de paysans. Le seul cas digne d'intérêt eut lieu ailleurs : une veuve, fille d'éleveur, se marie avec un chanteur. Sa famille juge sévèrement cette alliance ; son propre fils lui tourne le dos estimant que sa mère s'est déclassée.

LE *MAHR* OU DOUAIRE

La question du douaire a retenu évidemment notre attention et nous avons tenu à en connaître, chaque fois qu'il était possible, le montant exact. Mais il serait bien délicat de condenser dans un tableau les résultats de cette enquête, car ils se prêtent difficilement à la comparaison. En effet, le prix demandé dépend de maints facteurs, comme le pouvoir d'achat, l'âge de la mariée, sa beauté, son état civil (on paie moins pour une veuve ou une divorcée que pour une jeune fille) et enfin le degré de parenté. C'est ce dernier point qui nous intéressait surtout. Nous sommes à même d'affirmer que les chiffres confirment ce que nous disions plus haut concernant le droit de l'*ibn 'amm* : seul le fils du frère du père est dispensé parfois de tout paiement, mais on exige quand même de lui un douaire symbolique. Néanmoins dans les centres urbains, sédentarisés de longue date, la pratique semble infliger un démenti à l'idéal bédouin. Hormis quelques cas qu'on peut compter sur les doigts de la main, il est rare que l'*ibn 'amm* épouse sa cousine sans bourse délier. Le douaire qu'on lui réclame, est généralement à peine inférieur à celui exigé d'un autre contribule. A plus forte raison en est-il ainsi quand il s'agit d'un agnat éloigné. Quant au prétendu droit sur la main de la fille du frère de la mère, il est plus virtuel que réel. En effet, malgré l'affection dont il est l'objet, le neveu utérin est traité, sur ce point précis, comme un étranger.

LA FEMME YEMENITE

L'enquête de Mme Claudie Fayein sur le mariage de la femme yéménite complète la nôtre. A notre connaissance, c'est la première tentative de ce genre en Arabie du Sud. Nous disposons ainsi, grâce à cette patiente recherche, d'une somme importante d'informations sur la « carrière matrimoniale » de la femme yéménite, c'est-à-dire, sur les différents mariages qu'elle contracte sa vie durant. Nous avons également des renseignements utiles sur son taux de fécondité et celui de la mortalité infantile.

Cette recherche, qui s'est déroulée dans les conditions délicates décrites plus haut, a pu toucher 177 femmes à Sanaa et 41 à Khamir, sans tenir compte des fiches défectueuses. Commençons par cette dernière localité puisque les résultats que nous y avons obtenus viennent d'être exposés.

La jeune fille se marie à un âge bien tendre. Sur les 41 femmes interrogées :

14 ont convolé avant leurs règles (sans précision d'âge),
4 entre 8 et 10 ans,
19 entre 11 et 15 ans,
2 entre 16 et 20 ans,
2 après 20 ans.

Mais les rapports n'ont pas lieu toujours immédiatement après le mariage. Il arrive que l'homme, surtout s'il s'agit d'un second hyménée, prenne en considération le jeune âge de son épouse et lui laisse le temps de s'habituer à lui.

Ces 41 femmes ont donné naissance à 185 enfants nés vivants. Ce chiffre ne tient compte donc ni des morts-nés, ni des fausses couches. On ne peut s'en servir pour établir un taux de fécondité. Sur ces 185 naissances, 110 enfants étaient encore en vie au moment de l'enquête. Mais les 75 décès ainsi enregistrés, survenus à des dates différentes laissées dans l'ombre, ne permettent pas non plus de fixer le taux de mortalité infantile, qui semble assez élevé. Le cas de cette femme qui donna le jour à 18 enfants dont un seul à survécu constitue sans doute une exception.

Bien que ces épouses ne soient plus de première jeunesse (leur moyenne d'âge est en effet de 41 ans), elles n'ont pas eu à changer souvent de mari. Le tableau suivant donne les indications sur leur carrière matrimoniale :

2 femmes ont été mariées 3 fois	=	6
8 femmes ont été mariées 2 fois	=	16
31 femmes ont été mariées 1 fois	=	31
Total 41		53

Soit une moyenne de 53 : 41 = 1,29.

Il est rare qu'une fille reste célibataire, car le cousin paternel se dévoue au besoin et l'épouse même si elle est laide. Mais une telle éventualité n'est pas à exclure : à trente ans une femme bossue n'avait pas encore trouvé de mari. Plus intéressant est le cas de cette jeune orpheline qui refusait tous les prétendants pour garder sa liberté, au grand désespoir de son frère qui perdait ainsi le bénéfice du douaire. La femme yéménite jouit en effet d'une certaine liberté. Veuve, divorcée ou orpheline, elle est en droit de choisir elle-même son futur conjoint. Ayant perdu son époux, une mère de trois filles, sans enfant mâle, les donne en mariage et garde pour elle les trois *mahr*. Elle accepte l'offre de son commis, actif et dévoué, et s'unit légalement à lui. Mais le comportement de ce dernier change et n'a plus le cœur à l'ouvrage. Sa femme le met alors à la porte car elle ne veut pas nourrir une bouche inutile.

Quand un homme a plusieurs femmes, chacune d'elles à ses propres appartemens. Mais on partage le même repas, la cuisine étant faite à tour de rôle. Une même maison peut abriter plusieurs familles nucléaires groupées autour de leur chef. Une trentaine de personnes

peuvent ainsi vivre sous un même toit. Il arrive que ce chiffre soit largement dépassé.

Considérons maintenant les résultats de l'enquête sur les femmes de Sanaa. Le mariage est toujours précoce. Sur 169 femmes dont on a pu déterminer l'âge au premier mariage :

22 ont convolé entre 7 et 10 ans,
105 ont convolé entre 11 et 15 ans,
35 ont convolé entre 16 et 20 ans,
7 ont convolé entre 21 et 25 ans,
1 a convolé à 29 ans.

La courbe est donc sensiblement la même que celle que nous avons établie d'après les fiches de l'école des infirmières.

Les 177 épouses interrogées par Mme Fayein ont donné le jour à 750 enfants nés vivants dont 374 sont décédés dans les premières années de leur vie. Une fois de plus les chiffres donnent une simple idée de la fécondité de la femme et de la mortalité infantile ; mais il n'est pas possible d'en préciser les taux.

Malgré son mariage précoce, la femme de Sanaa ne change pas souvent de conjoint. Sur les 177 épouses interrogées :

	1 fut mariée 5 fois	=	5
	6 furent mariées 3 fois	=	18
	41 furent mariées 2 fois	=	82
	129 furent mariées 1 fois	=	129
Total	177		234

soit une moyenne de 234 : 177 = 1,3.

Mais les chiffres, dans leur froide objectivité, ne disent rien de la tragédie que vit la femme yéménite qu'on marie, à peine nubile, à un homme qui pourrait être aisément son père. Laissons donc aux fiches le soin de nous édifier :

N., mariée à 12 ans, fuit son mari.

K., mariée à 8 ans, fuit son mari.

R., mariée à 8 ans, répudiée à 11 ans.

T., mariée à 8 ans, l'époux à 9 ans.

D., mariée 4 ans avant ses règles ; reste 8 mois avec son mari sans avoir de rapports ; répudiée et remariée à 20 ans.

F., mariée à 10 ans, avec un homme de 50 ans, se sauve un mois après ; remariée à 15 ans avec un homme de 40 ans qui était à sa vingt-cinquième noce.

M., mariée à 11 ans ; se sauve après 2 mois car elle a peur.

F., mariée à 8 ans ; se sauve quelques jours après.

A., 35 ans ; mariée à 12 ans, 1 enfant décédé, 1 enfant en vie et 12 fausses couches.

R., 55 ans, 1er mariage à 10 ans ; veuve ; remariage à 18 ans ; répudiée ; 3e mariage à 25 ans, veuve.

B., 40 ans, mariée à 11 ans ; 15 enfants décédés ; 2 enfants en vie.

B., 35 ans, mariée à 10 ans ; 10 fausses couches ; 12 enfants en vie.

Aucune statistique ne permet de rendre compte de ces drames vécus.

ENDOGAMIE ET MARIAGE PREFERENTIEL

A la lumière des résultats de notre enquête à Khamir et à Sanaa nous nous croyons à même de donner des réponses aux questions que nous nous sommes posées au début de ce chapitre.

Première constatation : le mariage endogamique est beaucoup moins fréquent au Yémen que dans le désert. Certes nous n'avons pas observé les mêmes critères que chez les Tiyâha puisque, dans le cas présent, nous avons considéré comme endogamiques les seules unions conclues entre les membres d'une même *'aṣaba* ou lignée. Ce faisant, nous avons simplement suivi le point de vue des yéménites eux-mêmes sur ce problème. Dans cette partie des hauts plateaux habitée par les descendants de *Ḥâshid* et de *Bakîl* les échanges matrimoniaux entre les membres de ces deux « confédérations » sont rares : ils n'y ont recours que pour régler des différends politiques. Quand une guerre éclate, l'épouse réintègre le foyer paternel. Le mari ne s'oppose pas à ce départ car il tient sa femme en suspicion. D'ailleurs il manquerait gravement aux règles de l'honneur s'il tentait d'empêcher son retour. Mais il ne prononcera pas la formule de répudiation car, la paix revenue, la famille conjugale retrouvera son unité. Une femme de la confédération sœur est donc considérée comme une étrangère.

La tribu serait-elle en meilleure posture ? Comme la confédération, elle n'a plus qu'une existence nominale et ses membres ne font appel aux liens du sang que lorsqu'ils sont menacés. A son tour le clan yéménite de la région du nord ne saurait être regardé comme une unité consanguine. Affaibli par une sédentarisation plus que millénaire, disséminé du fait des impératifs de la vie agricole, il a autant de chefs qu'il compte de lignées. La région sur laquelle il s'est fixé et qui porte souvent son nom groupe en réalité plusieurs fermes et villages dont chacun représente une *'aṣaba*.

Dès lors le mariage endogamique n'a plus la même signification que chez les Bédouins où la solidarité tribale s'impose à tous comme une question de survie. Dans une population rurale où la sécurité est bien moins menacée que dans le désert, les liens du sang n'ont pas besoin de s'étendre artificiellement au-delà des limites, déjà larges, de la famille patriarcale. Quand l'unité de parenté coïncide avec l'unité territoriale, le mariage endogamique s'identifie avec l'union à l'intérieur du village.

Pour toutes ces raisons, seules sont considérées comme endogames les unions à l'intérieur du lignage. Il est manifeste que leur nombre est plutôt faible surtout pour une population qui idéalise le mariage avec la fille du frère du père. Leur taux absolu est en effet de 10,8 % à Sanaa, de 7,68 % à Khamir et 10,2 % pour les deux localités réunies. Or il est de 30 % chez les Tiyâha au niveau de la *ḥamula* et de 91,3 % pour la totalité de la tribu. Quant au mariage avec la cousine utérine, son taux

est si faible (2 % au Yémen contre 4 % chez les Bédouins) qu'on pourrait presque le négliger.

Comment concilier dès lors cet écart entre l'idéal et son application. L'hypothèse qui attribue le développement de ce type de mariage au souci de préserver l'héritage familial nous paraît plus sujette à caution que jamais. Nous venons de constater en effet que l'endogamie est nettement plus importante dans le désert où la femme est quasiment exhérédée, que chez les citadins du Yémen où la dévolution se fait selon les prescriptions coraniques (le garçon reçoit la part de deux filles). Quant aux hypothèses purement structuralistes, elles cherchent paradoxalement moins à expliquer le mariage préférentiel arabe qu'à lui trouver une fonction. Pour F. Barth, il permettrait à l'oncle paternel d'obtenir, en échange de la main de sa fille, l'allégeance de son neveu et servirait, en même temps, de contre-poids à la division cellulaire de la société bédouine. Pour Murphy et Kasdan, il favoriserait l'isolement et donnerait naissance à de petites unités domestiques repliées sur elles-mêmes, dont on sauve la cohésion en faisant appel à la consanguinité. Or, lors même qu'on accepte d'assigner à l'union avec la *bint'amm* un rôle socio-politique qu'elle ne joue pas nécessairement, il est manifeste que la cause même de ce type de mariage demeure obscure. Il est bon sans doute, il est même nécessaire, voire indispensable de connaître les structures d'une société donnée. Mais, prises en elles-mêmes, celles-ci ne débouchent pas nécessairement sur l'explication. Elles permettraient de comprendre certaines particularités, de pénétrer des détails qui resteraient sinon fermés ; mais l'enchaînement des faits, le rapport de causalité entre un phénomène et ses conséquences ne sont pas pour autant éclairés. Quand je sais qu'un poème est en vers alexandrins, cette connaissance de sa structure me permet de juger de l'habileté de la versification, mais la valeur poétique, le sens profond, les allusions et les symboles pourraient m'échapper complètement sans les données historiques concernant le poète et son époque. Pour des raisons similaires, les structures du bédouinisme, prises en elles-mêmes, s'avèrent incapables d'apporter une solution au problème du mariage préférentiel arabe, qui est bien plutôt une des conséquences des développements historiques par lesquels est passée l'ancienne société arabe. La division cellulaire et le bipartisme qui caractérisent cette société ne constituent après tout qu'un aspect de l'adaptation de l'homme au milieu aride. Un sol ingrat qui se refuse à la culture, un cheptel vorace et des pâquis bien pauvres contraignent le bédouin à un perpétuel déplacement. Un groupe social d'une certaine importance, comme la tribu, est condamné au morcellement une bonne partie de l'année puisqu'il est obligé de se disperser pour trouver de quoi nourrir ses troupeaux. Et comme la vie pastorale dans les zones arides est souvent incapable de vaincre la faim, qui est le lot quotidien de l'homme du désert, celui-ci cherchera chez un voisin plus heureux, souvent sédentaire, un complément à sa maigre subsistance. La mobilité, condition essentielle de toute razzia, accentue les dispositions à la dissémination du Bédouin. C'est pourquoi le nomadisme guerrier s'oppose à la réalisation d'un grand ensemble politique, sinon éphémère et dans un but de guerre. En revanche, il se montre

favorable aux petits groupements qu'il multiplie à profusion. L'existence errante et belliqueuse de l'arabe nomade le porte en effet, pour se défendre et protéger le patrimoine familiale, à un minimum de solidarité avec un groupe, celui-là même dont il suit les mouvements lors de sa recherche perpétuelle des pâturages. Le foyer ainsi constitué porte le nom de *ḥamula*, lignage, terme qui appartient à l'arabe classique et désigne un groupe agnatique plus vaste que la famille et moins large que le clan, dont les membres vivent, campent et se déplacent de concert[25]. La vie, au sein de cette grande famille, est d'autant plus favorable à l'endogamie que les jeunes gens sont coupés du monde extérieur et repliés sur eux-mêmes. D'ailleurs, par instinct de conservation, le Bédouin est hostile au mariage de sa fille avec un « étranger », car elle enfanterait des ennemis et son départ affaiblirait son propre groupe. Et comme la femme fait partie du patrimoine au même titre que la terre, elle est donnée au premier agnat susceptible de la prendre pour épouse sans commettre l'inceste, c'est-à-dire le fils du frère du père. Chez les Arabes antéislamiques l'oncle paternel aurait épousé sa nièce. En tout cas, les Hébreux autorisaient le mariage avec la demi-sœur paternelle.

Imposée par les conditions d'insécurité et d'isolement dans lesquelles vit la *ḥumala*, l'endogamie est d'autant plus pratiquée que le groupe se sent menacé. Mais que la paix revienne et, avec elle, la fixation au sol, et voilà l'ancien bédouin sédentarisé, adonné à l'agriculture et prêt à choisir une épouse en dehors de sa propre parenté agnatique. Sans doute il gardera longtemps la nostalgie du mariage idéal du désert ; il lui restera même fidèle tant qu'il y trouvera son avantage ou qu'il ne lui sera demandé qu'un faible douaire. Mais dans cette recherche de la femme acquise à un moindre prix, n'est-ce pas déjà la revanche de la mentalité échangiste qui s'installe ainsi dans le groupe ? Plutôt que de céder sa fille au fils de son frère, le père préfère en tirer un meilleur parti en la mariant à un étranger. La société, dont la sécurité est assurée, s'engage alors dans la voie de l'échange, c'est-à-dire de l'exogamie, prise au sens large du mot. Elle coexiste en effet avec l'endogamie et s'applique à toute union effectuée en dehors du groupe de parenté. Elle est donc différente de celle que les ethnologues observent d'habitude dans les sociétés dites primitives. Cette dernière exogamie ne se contente pas d'interdire une certaine catégorie de personnes, elle désigne aussi un groupe à l'intérieur duquel on doit choisir son conjoint. Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce système, bien compliqué d'ailleurs pour être rapidement traité, auquel tant d'ouvrages savants sont consacrés et qui semble appartenir à un autre cycle d'évolution. Nous sommes seulement intéressés par ces échanges matrimoniaux qui ont lieu, sans considération de consanguinité, quand un clan endogame se fixe au sol, et auxquels il pourrait renoncer lorsque sa sécurité est menacée. Dans la perspective où nous nous plaçons, il ne s'agit nullement d'une succession chronologique, mais d'un simple rapport de causalité entre

(25) Dans la poésie arabe préislamique ce terme a déjà le même sens que celui que nous lui trouvons chez les bédouins actuels (cf. ṬARAFA et 'ANTARA : *Mu'allaqa*).

des conditions sociologiques bien définies et un régime matrimonial, ce qui n'interdit pas de postuler l'antériorité de l'endogamie.

Tout autre est la thèse que défend Germaine Tillion. De son point de vue l'humanité serait passée d'abord par l'exogamie qu'elle fait remonter au paléolithique. Elle appuie cette hypothèse sur une série de suppositions pour le moins extrêmement hasardeuses. L'homme aurait inventé l'exogamie pour faire face à la disette « provoquée » par une amélioration des techniques de chasse »[26]. Il s'agissait dès lors de survivre, c'est-à-dire de maintenir le groupe dans ses dimensions, sans « ni trop diminuer, ni trop accroître »[27]. L'exogamie fournirait précisément ce moyen. Le néolithique, poursuit le même auteur, apporte des inventions qui améliorent la vie : l'agriculture et la domestication de quelques animaux. C'est la fin des restrictions : l'homme pourra désormais garder ses femmes, prendre celles du voisin et avoir autant d'enfants qu'il en voudra[28]. Telle serait l'origine de l'endogamie. On est en plein roman ethnologique. Au lieu de cette prospérité paradisiaque qu'on devrait trouver dans le désert, on constate que le régime le plus commun du nomade est celui de la faim. Si nous admirons, chez Mme Tillion, sa profonde connaissance du Maghreb et sa grande familiarité avec ses mœurs, nous ne pouvons que regretter des généralisations hâtives sur un sujet grave et délicat. A l'en croire, si l'endogamie s'est maintenue hors de son milieu électif qu'est la tribu nomade, c'est afin de lutter contre l'éparpillement des patrimoines, qui suivrait l'application du système islamique de dévolution. Les résultats statistiques de nos recherches montrent que dans une large mesure, la cité arabe n'est guère fidèle à l'idéal de mariage hérité du désert. Les paysans des hauts plateaux yéménites, pourtant propriétaires terriens, ne semblent pas très convaincus des avantages de l'endogamie qu'ils pratiquent seulement dans une proportion de 10,2 %. G. Tillion affirme en outre, que la loi islamique de l'héritage est de nature « à pulvériser » la société nomade[29] qui se défend contre elle « en séquestrant étroitement ses filles afin de les marier quand même à des cousins »[30]. Mais c'est précisément chez les Bédouins que la femme est systématiquement spoliée de sa part d'héritage, que l'époux soit un agnat ou un étranger. L'endogamie, qui est bien antérieure à l'Islam, ne saurait donc être considérée comme un mécanisme de défense contre une disposition juridique venue après lui. D'ailleurs, il n'est pas du tout prouvé que l'application de cette loi désintègre la tribu. Le système social hérité du désert reste longtemps en vigueur même après la fixation au sol et une conversion totale à l'Islam : on néglige simplement d'appliquer certaines lois islamiques qui ne s'accordent pas avec le droit coutumier. Certaines dispositions de ce droit étaient acceptées par les Arabes chrétiens eux-mêmes. En 1966 une femme, de la communauté catholique de Salt (Jordanie), refusait de réclamer sa part de la succession paternelle parce

(26) Germaine TILLION, *Le harem et les cousins*, p. 45, Paris, Ed. du Seuil, 1966.
(27) G. TILLION, *ibid.*, p. 46.
(28) G. TILLION, *ibid.*, p. 49.
(29) G. TILLION, *ibid.*, p. 26, 178, 193.
(30) G. TILLION, *ibid.*, p. 195.

qu'elle estimait qu'une telle démarche était incompatible avec l'honneur familial. Elle devait se contenter de quelques menus souvenirs et laisser à ses frères sa part d'héritage.

Quant au rapport que G. Tillion croit pouvoir établir entre le port du voile et l'application de la loi islamique sur les successions, il nous semble bien tenu. Plus d'une tribu semi-sédentaire de l'Orient arabe impose le voile à ses femmes, tout en leur refusant leur part d'héritage. En revanche, la paysanne ne se voile pas, mais elle hérite généralement.

L'INCESTE ET L'ECHANGE

Néanmoins, malgré ses nombreuses lacunes[31], l'ouvrage de Germaine Tillion a le mérite de montrer que l'endogamie est plus répandue qu'on ne le suppose généralement. En particulier, ce système semble avoir été suivi par tous les anciens peuples sémitiques, ce qui n'a rien de surprenant car tous ont été plus ou moins marqués par la dure réalité du désert, leur berceau commun. Les unions consanguines ne s'arrêtent pas au mariage préférentiel. Chez les Arabes antéislamiques l'oncle paternel aurait épousé sa nièce. Bien que rare, ce type d'union serait encore observé en Europe et au Liban. Les Hébreux autorisaient le mariage avec la demi-sœur paternelle. Le mariage entre frère et sœur, en Egypte ancienne, ne semble pas l'apanage de la famille royale : il est également pratiqué par des gens de moins noble extraction. A l'époque romaine, il « était répandu dans de larges couches populaires, même au temps de Dioclétien et de Maximilien »[32]. Les Ptolémées, d'origine macédonienne, empruntèrent cette coutume aux Pharaons. Ce qui fait dire à Mme Tillion que « le mariage incestueux est considéré dans toute la Méditerrannée comme le mariage idéal » (p. 127). Les nombreux exemples d'union de ce genre donnés par E. Westermarck[33] nous portent à penser que c'est notre conception de l'inceste qui aurait besoin d'être révisée.

Imposée, semble-t-il, par les conditions particulières du nomadisme guerrier[34], l'endogamie, telle qu'elle est pratiquée chez les Bédouins, montre à l'évidence que l'intimité, au sein du foyer, n'émousse pas l'excitabilité érotique, comme l'affirme Westermark[35], et ne provoque pas « une aversion positive pour les relations sexuelles entre individus qui dès l'enfance ont vécu ensemble »[36]. En effet l'ardeur du jeune

(31) D'après Mme Tillion « deux frères ne peuvent pas épouser deux sœurs, et... un frère et sa sœur ne peuvent pas se marier dans la même famille (mariage interdit par le Coran) » (p. 123). Cette prohibition est en réalité purement imaginaire, le Coran interdisant seulement à un homme d'épouser deux sœurs en même temps (IV, 23).

(32) D.W. KORNFELD, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, art. mariage, t. VI, col. 912, Paris, 1960.

(33) E. WESTERMARCK, *Histoire du mariage*. T.III, p. 95-118. Paris, Mercure de France, 1935.

(34) Les populations fixées au sol, qui vivent de l'élevage, ne répondent pas à ces conditions.

(35) E. WESTERMARCK, *ibid.*, t.III, p. 221.

(36) E. WESTERMARCK, *ibid.*, t.IV, p. 148.

bédouin ne diminue pas bien que, très souvent, sa cousine lui soit promise dès l'enfance et qu'ils vivent presque sous un même toit. Cette endogamie prouve aussi que la mentalité échangiste, base de l'exogamie, n'existe pas au sein de la *ḥamula* puisque le montant du douaire est inversement proportionnel au degré de parenté. Plutôt que de céder ses femmes et prendre celles d'un autre, le groupe nomade, dont l'existence est sans cesse menacée, est tenté de garder pour lui les siennes propres. Il cherche aussi à renforcer son potentiel démographique par une natalité très élevée. Cette mainmise sur l'élément féminin ne signifie pas du tout que le clan endogame n'obéit, en matière sexuelle, à aucune règle. La promiscuité, qu'il faudrait se garder de confondre avec l'inceste, semble incompatible avec la notion même d'état social. On peut sans doute se perdre en conjoncture sur la vie sexuelle dans la horde primitive[37]. Mais l'univers de l'Homme est celui des règles dont la plus connue, sinon la plus universelle est sans conteste la prohibition de l'inceste[38]. Néanmoins celle-ci comporte des degrés et des nuances : si l'union d'un père avec sa fille ou d'une mère avec son fils est sévèrement condamnée, en revanche, celle d'un frère avec sa sœur ou *a fortiori* avec sa demi-sœur est admise, comme nous l'avons vu, par plus d'une société. « Le code de Hammourabi, écrit W. Kornfeld, considérait comme un inceste les relations d'un homme avec sa mère (§ 157), sa propre fille (§ 157) et sa belle-mère veuve qui a donné au père des enfants (§ 158) [assimilée donc à la mère]. Les rapports avec toute autre personne étaient regardés comme licites, à la condition que la complice ne fut pas mariée ». Et le même auteur de préciser que dans tout l'Orient ancien « les mariages entre frère et sœur, entre tante et neveu sont fréquents »[39]. Westermarck lui-même reconnaît que « la règle exogamique la plus fréquente est celle qui interdit à un fils d'épouser sa mère et à un père d'épouser sa fille. Cette double règle semble en effet universelle dans l'humanité »[40]. Qu'on en soit venu plus tard, sous l'effet de la fixation au sol et du développement des idées morales, à élargir la notion d'inceste, rien de plus normal comme le prouve l'évolution du mariage dans l'ancien Testament. Il prohibait, comme incestueux, les seuls rapports avec la mère, la fille et la sœur utérine. Les mariages autorisés s'inscrivaient donc dans le cercle d'une hyperendogamie. Mais il a fini par céder du terrain : sous la monarchie, les mariages entre demi-frères étaient vraisemblablement interdits, l'union avec la fille du frère du père était moins courante et le neveu n'était plus en mesure de convoler avec sa tante.

Il va de soi qu'en donnant à l'inceste une acceptation moins large que celle généralement admise, nous nous plaçons uniquement dans une perspective historique, sans chercher à la justifier ou à la condam-

(37) C. MEILLASSOUX, *Femmes, greniers et capitaux*, p. 31 sqq., Maspero, Paris, 1982. Cet auteur qui recuse l'ethnologie « classique », celle qui a vu le jour après la Seconde Guerre mondiale, nous ramène paradoxalement à celle du XIX[e] siècle, corrigée, il est vrai, par le marxisme.

(38) Mais elle n'est pas la seule règle universelle : l'interdiction de tuer son propre frère en est une autre.

(39) D.W. KORNFELD, *o.c.*, t. VI, col.907.

(40) WESTERMACK, *o.c.* t.III, p.98.

ner au nom d'une idéologie quelconque. L'union du frère et de la sœur est trop répandue en effet pour qu'on puisse lui reconnaître un caractère exceptionnel. Force est donc de la considérer comme conforme à la stricte endogamie, les seuls rapports universellement prohibés étant ceux d'un homme avec sa fille et d'un fils avec sa mère. On pourrait sans doute invoquer les fameuses exceptions. « Mais dans la plupart de ces cas, note justement Westermarck, on dit expressément qu'ils sont désapprouvés ; et il est extrêmement douteux que des coutumes de cet ordre aient jamais été sanctionnées par le peuple[41] ». En donnant à l'inceste un sens plus restreint, sa prohibition retrouve son caractère de règle universelle. Du coup l'explication de cette règle semble davantage à notre portée. Mais ceci est une autre histoire[42].

ENDOGAMIE ET EXOGAMIE

Pour demeurer dans le cadre de ces recherches disons seulement que l'endogamie et l'exogamie dépendent de certaines conditions particulières qui favoriseraient l'une au détriment de l'autre, tout en acceptant leur coexistence, Nous avons essayé de montrer plus haut que le nomadisme guerrier engage la société bédouine dans la voie de l'endogamie parce qu'il la maintient dans un état d'isolement et d'insécurité. Les études récentes sur la consanguinité en Europe semblent confirmer cette hypothèse. On a constaté en effet que le chiffre des unions consanguines est plus important quand la population vit en vase clos ou lorsqu'elle est menacée. Ainsi les taux les plus élevés de consanguinité en France sont enregistrés dans les îles, les pays montagneux et les vallées fermées[43]. D'autre part, on a observé une recrudescence de ce type d'union en France durant la deuxième guerre mondiale. Ce retour à l'endogamie est attribué justement aux hostilités[44]. Même observation en Belgique où la fréquence des mariages 3D passe de 0,97 en 1935-1939 à 2,05 en 1940-1944 ; le 4D, de 33,06 à 35,52 ; le 5D, de 10,43 à 11,46 ; c'est seulement le 6D qui enregistre une légère baisse : de 53,35 il passe à 48,95[45].

Avec la fixation au sol l'endogamie change de forme : de familiale elle devient territoriale. Mais du même coup, c'est la porte ouverte à l'exogamie, puisque le mariage est possible avec n'importe quel membre de la communauté villageoise. L'étranger lui-même n'est pas systématiquement écarté dès lors qu'il accomplit les rites nécessaires à son admission. Bien entendu, cette exogamie est différente de celle qu'on observe dans les sociétés dites primitives. Celle-ci dépend en effet

(41) WESTERMACK, *ibid.*, t.III, p. 98.

(42) L'explication de cette prohibition est bien trop complexe pour que nous puissions l'aborder ici. Elle fera peut-être l'objet d'un autre travail.

(43) J. SUTTER et L. ṬABAH, Fréquence et répartition des mariages consanguins en France, *Population*, III, 1948, p. 610-611.

(44) J. SUTTER et L. ṬABAH, *ibid.*, p. 611 ; J. SUTTER et J.M. GOUX, Evolution de la consanguinité en France de 1958 à 1962. *Population*, XVII, 1962, p. 689.

(45) Fr. TWIESSELMANN, P. MOUREAU et J. FRANÇOIS, Evolution du taux de consanguinité en Belgique de 1918 à 1959, *Population*, XVII, 1962, p. 241-266.

d'autres conditions que la fixation au sol et la sécurité : elle semble aussi en relation avec l'organisation dualiste.

Pourtant le recul de l'endogamie n'est ni total, ni définitif. On constate qu'il y a toujours des îlots de résistance, des isolats comme disent les démographes[46]. Plus important encore, l'endogamie pourrait être adoptée par une société exogame : que les conditions économiques obligent celle-ci à se convertir au bédouinisme, qu'elle se replie sur elle-même et se sente menacée et la voilà qui découvre ou redécouvre ce même régime, comme tend à le prouver l'évolution du système de parenté au Yémen.

(46) J. SUTTER et L. ṬABAH, *ibid.*, p. 612.

IV

L'ÉVOLUTION DU SYSTÈME DE PARENTÉ AU YÉMEN

Joseph CHELHOD

ÉTAT DU PROBLÈME

Un régime de droit maternel a-t-il existé chez les Arabes ? En revenant ainsi à une discussion qui avait marqué les recherches orientalistes du début de ce siècle nous donnons l'impression de retarder. Peu nous chaut. Si c'est un truisme en effet de dire que tout change, il n'est pas moins vrai d'ajouter que tout demeure. Les problèmes essentiels de l'ethnologie, comme ceux de la vie avec lesquels d'ailleurs ils ont des affinités, s'imposeront toujours à notre attention : ils seront seulement examinés avec des yeux nouveaux. Mais est-ce une raison suffisante parce que de nouvelles approches sont préconisées d'en condamner d'autres, plus classiques et qui ont fait leurs preuves. Une méthode, comme un outil de travail, n'est jamais universelle. Dès lors qu'elle est érigée en système, elle porte en elle-même la cause de sa précarité. Entraînés dans le tourbillon du structuralisme, les ethnologues ne semblent guère sollicités par la diachronie, moins encore par les survivances pour lesquelles ils n'ont que du mépris. Pourtant, dès qu'il s'agit d'une société à écriture, l'ethnologie ne peut se passer du concours de l'histoire dont précisément ces survivances font partie. On peut sans doute affecter de les traiter avec un certain dédain. Il n'empêche qu'elles troublent notre quiétude par cela même qu'elles existent. Elles appartiennent à un passé que les structures actuelles ne reflètent plus, bien qu'elles soient inscrites dans les mœurs et acceptées par la société. Elles s'affirment donc, hantent la pensée collective qui en accepte les conséquences, et ce n'est pas en les ignorant ou en les mettant entre parenthèses qu'on les empêchera d'être agissantes. Elles s'imposent

donc à l'attention de l'ethnologue avec une acuité d'autant plus grande que c'est d'elles que dépend parfois la solution d'un problème longtemps débattu, comme celui du « matriarcat » chez les Arabes, pour nous servir d'un terme désuet, mais encore utilisé par de nombreux arabisants. Il n'y a donc pas lieu de les écarter systématiquement de la recherche anthropologique, parce qu'elles sont gênantes, ne se prêtent pas facilement à la formulation mathématique et perturbent de beaux diagrammes. Elles appartiennent sans doute à l'histoire ; mais elles font également partie de la réalité présente, et cela seul suffit pour qu'on les prenne en considération.

En remettant sur le tapis la question du « matriarcat » arabe[1], nous entendons, bien sûr, l'engager dans une voie nouvelle. Il ne s'agit pas en effet de reprendre, pour notre compte, l'examen critique de faits amplement connus et discutés, ni de rajeunir le problème grâce à une nouvelle approche. Tout en usant de la méthode historico-ethnographique, la mieux adaptée à l'ethnologie arabe, nous voudrions verser des faits inédits au dossier d'une vieille querelle et proposer un point de vue susceptible de faire sortir le débat de l'impasse où l'avait fourvoyé un siècle de discussions. Celles-ci, devenues stériles, ne semblent intéresser plus personne.

Or, c'est précisément au moment où l'on abandonne le débat, que des faits nouveaux retiennent l'attention. La publication d'anciens manuscrits et la parution de nouvelles études sur l'Arabie ont fourni un lot important d'informations sur les coutumes des Arabes en matière de mariage. Disons-le d'ores et déjà, ces matériaux tendraient à confirmer la conclusion à laquelle nous nous étions arrêté il y a plusieurs années, à savoir que si l'on pouvait parler d'un régime de droit maternel chez les anciens Arabes, il conviendrait de limiter son aire d'expansion à quelques régions de l'Arabie méridionale. Depuis, nous avons effectué plusieurs enquêtes dans les deux parties du Yémen et nous avons ainsi rassemblé un certain nombre de renseignements suffisamment importants, nous semble-t-il, pour stimuler la recherche. De ce point de vue, le Ḥaḍramawt[2] nous a fourni les matériaux les plus probants.

LA PARENTÉ CHEZ LES ANCIENS ARABES

Nous ne sommes guère bien renseignés sur le système de parenté chez les anciens Arabes. Néanmoins les rares témoignages que nous possédons concordent sur un point : quelques groupes sudarabiques vivaient sous un régime de droit maternel. D'ores et déjà précisons-le, pour éviter toute méprise : nous parlons uniquement des yéménites et

(1) Dans notre article sur « Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe » (*L'Homme*, V, 1965, p. 130 s), nous avions rejeté et nous continuons de rejeter l'hypothèse d'un changement dans le système de parenté des anciens Arabes du Ḥijâz, de culture bédouine, lesquels, de matrilinéaires, seraient devenus patrilinéaires. A cette époque, nous n'avions pas commencé nos enquêtes au Yémen, qui nous font conclure à l'existence d'un régime de droit maternel dans quelques régions de l'Arabie du Sud.

(2) Nous avons effectué cette enquête en novembre-décembre 1976.

non point des Arabes du nord. Ces derniers, pour la plupart des pasteurs, suivaient un régime de droit paternel. Il n'en était pas de même des Arabes du Sud. La grande erreur de W.R. Smith résulte d'une regrettable confusion : il prêta en effet à l'Arabie occidentale des coutumes prises à l'Arabie méridionale. Il ne saurait être question ici de nous livrer à une critique même rapide du célèbre ouvrage du savant britannique puisque nous avons eu l'occasion de la faire ailleurs[3]. Mais le point de vue qu'il défend ayant été repris par W. Montgomery Watt[4], nous nous contentons d'examiner les principaux arguments de ce dernier auteur. « Vers l'époque de l'Hégire, écrit-il, des coutumes matriarcales et patriarcales coexistaient dans la société arabe et souvent étaient même entremêlées. C'est là au moins un fait certain. L'explication que nous devons adopter comme hypothèse de base, c'est que le système du matriarcat avait dominé en Arabie pendant une longue période, tandis que l'apparition de l'organisation patriarcale était relativement récente et était liée à la croissance de l'individualisme »[5]. Nous nous trouvons devant le même défaut de généralisation que chez R. Smith : à partir de quelques survivances d'un régime de droit maternel concernant, comme nous le verrons dans un instant, des Arabes du sud, c'est toute l'Arabie qui se trouve impliquée. W. Montgomery Watt semble d'ailleurs sur la bonne voie quand il remarque que « la descendance par les femmes est relativement plus importante à Madina qu'à Makka »[6]. Malheureusement il ne tire pas de cette constatation toutes ses conséquences.

Parmi les coutumes matrilinéaires, W.M. Watt cite le fait que certains clans portent des noms de femmes et que les hommes étaient connus d'après leurs mères. Pourtant quatorze siècles après l'Hégire ces mêmes phénomènes sont encore observés chez les Bédouins. Quand le père a plusieurs épouses, il est courant, pour mieux différencier les garçons, de faire accompagner leur nom de celui de leur mère ou de leur oncle maternel : un tel est le fils d'une telle ou son oncle utérin est un tel. En outre quand une jeune veuve refuse de se remarier et se consacre entièrement à ses enfants, il arrive que son nom devienne patronymique. En tout cas les trois grandes fractions de la tribu des Ṭarâbîne portent des noms de femmes : Nab'a, Najma et Ghâliya. Certes, on ne saurait dénier toute valeur à cet argument, et nous aurons, à notre tour, l'occasion de le mettre en avant. Mais pris isolément, c'est-à-dire sans un ensemble de faits qui donneraient à la matrilinéarité les caractéristiques d'une institution, sa portée démonstrative semble négligeable.

W. Montgomery Watt examine ensuite les quatre formes de mariage que connaissait la société arabe préislamique et croit y trouver

(3) CHELHOD, Mariage, *L'Homme*, 1965, p. 130 s.

(4) W. MONTGOMERY WATT, *Muḥammad at Madina*, p. 272 s (330 s. de la traduction française qui comporte une grave omission : les annexes (p. 336-339) n'ont pas été traduites malgré leur importance). Cf. *IBID*, p.373-388.

(5) W. MONTGOMERY WATT, *ibid.*, p. 273 (= 332 éd. fr.).

(6) WATT, *ibid.*, p. 378.

des survivances de matrilocalité. D'après une tradition rapportée par Bukhâri et attribuée à 'Â'isha, ces formes sont les suivantes :

1) Un homme épouse la fille ou la sœur d'un autre moyennant le paiement d'un douaire.

2) Un mari demande à sa femme, une fois purifiée de ses menstrues, de s'unir à un tel qu'il nomme, dans l'espoir qu'elle lui donnera un enfant racé. Il évite alors d'avoir des rapports avec elle jusqu'à ce que sa grossesse soit évidente[7].

3) Un groupe de moins de dix se réunit chez une femme et tous ont des rapports avec elle. L'enfant né de ce commerce a pour père un des hommes du groupe, choisi au gré de la mère.

4) Quatrième forme enfin, quand une femme se donne à n'importe quel homme. La prostituée, qui tombe enceinte, attend d'être délivrée. On fait ensuite appel au physionomiste pour désigner, parmi les clients, le père de l'enfant. Celui qui est ainsi choisi ne peut qu'accepter cette paternité[8].

En examinant ces types d'union, il semble difficile de conclure à une matrilocalité. M. Watt n'estime pas moins que deux formes de mariage (la 2e et la 3e) étaient uxorilocales ; mais il est moins affirmatif pour la quatrième. Pourtant, quand dans les sociétés occidentales une fille-mère élève son enfant, on ne conclut nullement à une matrilocalité même si le séducteur reconnaît sa paternité et verse une pension alimentaire. De même, lorsqu'une épouse, à la demande du mari, a recours à l'insémination artificielle, la patrilocalité n'est pas mise en cause. En outre, il ne s'agit pas, comme chez les Ḥumûm, d'un acte délibéré d'une jeune fille qui, de sa propre initiative, prend un amant afin d'avoir un enfant[9]. Bien au contraire, c'est l'époux qui ordonne à sa femme de s'unir à un autre et c'est lui qui veut l'enfant qui portera son nom. Comme exemples de mariage matrilocal, l'auteur cite celui de Hâshim, l'arrière-grand-père de Muḥammad dont l'épouse demeura effectivement dans sa propre tribu. L'union contractée par le Prophète lui-même, avec Maymûna, lors du pèlerinage de l'adieu en 629, lui fournit une autre preuve. En effet la nièce utérine de la nouvelle épouse l'accompagna à Médine où elle fut confiée à Ja'far, non pas parce que ce dernier était le frère de son père mais parce qu'il était le mari de sa tante maternelle. Et M. Watt de citer cette tradition : « la tante utérine est une mère ». Or si la démonstration semble convaincante, les preuves sont mal choisies : la première union a lieu en effet avec une Yéménite de Médine et l'autre avec la fille d'une ḥimyarite (Arabe du sud). Ajoutons qu'il existe une autre tradition d'après laquelle « la tante paternelle est une mère ».

A l'appui de sa thèse l'auteur invoque aussi la manière classique de commencer la vieille ode arabe. Celle-ci s'ouvre sur la description d'un

---

(7) Cette union est appelée *nikâḥ al-istibḍâ'* et non pas *'ibtiḍâ'* comme l'écrit Jacques RYCKMANS (Provisional text of a paper presented at the « *Bahrain Through the Ages* » Conference, Bahrain, 3-10 December, 1983 : Matrilinear Ascendancy in pre-islamic Arabia. Texte multigraphé, p. 6). Cf. IBN MANẒÛR, *Lisân al-'arab*, art. *bḍ'*.

(8) M. WATT, *ibid.*, p. 378, d'après Bukhâri, *Ṣaḥîḥ*, t. VII, p. 14 s., Le Caire 1376 H, cf. WESTERMARCK, *Histoire du mariage*, V, p. 163.

(9) Cf. *Infra*, p. 110 s.

amour perdu. Le poète pleure les campements abandonnés et donne l'impression que, dans la plupart des cas, c'est l'homme qui rend visite à la femme. Or on sait que la forme traditionnelle de la *qaṣîda* est attribuée à 'Umru'-ul-Qays, le prince des poètes, un yéménite de Kinda. Mais est-il vraiment besoin d'invoquer la matrilocalité pour expliquer ces soupirs après la bien-aimée qui s'en va ? Les pérégrinations de la vie bédouine ne suffisent-elles pas à nous faire saisir l'attitude du poète qui, éternel insatisfait, dédaigne la beauté de sa femme pour célébrer celle d'une autre ?

M. Watt trouve une autre preuve en faveur de sa thèse dans le droit qu'avaient certaines femmes de renvoyer le mari. A cet effet, il leur suffisait de déplacer l'entrée de la tente, de l'est à l'ouest par exemple, pour signifier à l'époux son congé. Une fois de plus, il s'agit d'une coutume propre aux Arabes du sud. Dans l'exemple cité, c'est Mâwiya qui répudie ainsi le célèbre Ḥâtim de la tribu des Ṭayy. D'après A. Fakhri, un usage similaire existe encore dans le Jawf, à l'est de Sanaa. Chez les Dihm, quand la femme est mécontente de son mari, elle place sur l'entrée de la tente un morceau de tissu rouge. L'homme comprend qu'il est en disgrâce et n'ose plus franchir le seuil de sa demeure. Pour qu'il soit autorisé à y pénétrer, il faut que l'épouse commence par lui accorder son pardon. Elle enlèvera ensuite, de sa propre main, la marque de rupture. Et c'est alors seulement qu'il pourra réintégrer son domicile. S'il passe outre et pénètre de force, il s'attire les pires ennuis. Il est déshonoré ainsi que tous les membres de sa famille, et aucune fille ne voudra désormais de lui comme époux[10]. La matrilocalité, chez les yéménites est confirmée par bien d'autres récits[11]. Un père, nous informe M. Watt, d'après R. Smith, pose deux conditions au mariage de sa fille : il donnera lui-même leurs noms à tous les garçons et choisira aux filles leurs époux. Le prétendant refuse ; en revanche, il consent à vivre sur le territoire de sa future femme, parmi ses beaux-parents. Or ces derniers appartiennent à la tribu des Kinda, des Arabes du sud[12]. Des coutumes analogues sont observées chez les Yéménites au cours du siècle dernier : Ezzé, le guide de Botta, conclut un mariage dont la principale clause stipule que la femme ne quittera pas les siens et ne suivra pas son mari à Ḥays où il a sa demeure : l'épouse aura sa maison à elle dans son propre village[13].

Enfin M. Watt fait état de la polyandrie chez les Arabes, notamment sous forme d'union temporaire[14]. En réalité les informations que nous avons sur la *mut'a* sont à la fois fragmentaires et pauvres. Nous ignorons en particulier dans quelles tribus elle était pratiquée. D'après les différents récits stéréotypés que nous trouvons dans Muslim, il est question d'une femme des Bani' Âmir, des environs de La Mekke[15].

(10) A. FAKHRI, *Al-Yaman mâḍîha wa ḥâḍiruha*, p. 110, Le Caire 1957.
(11) BALÂDHURI, *Ansâb al-'ashrâf*, p. 9, Le Caire 1959.
(12) M. WATT, *o.c.*, p. 385.
(13) P.E. BOTTA, *Relation d'un voyage dans l'Yémen, entrepris en 1837 pour le Muséum d'histoire naturelle de Paris*, p. 125, Paris, 1880.
(14) M. WATT, *o.c.*, 277 et p. 383 s.
(15) MUSLIM, *Ṣaḥîḥ t. IV, p. 130 s., Le Caire 1334H.*

C'est évidemment bien vague. M. Watt considère justement ces coutumes comme médinoises[16], autrement dit yéménites. Nous sommes d'autant plus d'accord avec lui que la seule preuve digne d'intérêt concernant la polyandrie arabe nous est fournie par Strabon à propos des anciens Yéménites.

Le témoignage du célèbre géographe grec est sans doute d'une grande importance parce qu'il aurait été recueilli directement en Arabie du Sud. Strabon[17] aurait accompagné son ami Aelius Gallus, alors gouverneur d'Egypte, quand celui-ci entreprit, sur un ordre d'Auguste, la conquête du royaume de Saba en l'an 25 avant J.C. L'expédition se solda par un désastre pour les légions romaines. Mais elle permit à Strabon d'avoir des informations sur l'Arabie du sud et son état politique, économique et social. Son récit, qui fait une large part à la fiction et aux légendes, mérite pourtant notre confiance, car tout ce qu'il dit touchant les structures de l'ancienne société yéménite concorde avec ce que nous savons des Yéménites contemporains. D'après Strabon, les Sabéens étaient partagés en plusieurs catégories sociales, ayant chacune ses prérogatives et ses fonctions. En outre, dans cette société hiérarchisée, chaque individu avait une place qui lui était assignée de par sa naissance, devait exercer la même profession que son père et occupait le même rang social que lui. Il nous informe aussi que le régime matrimonial était de type polyandre. « Tous les apparentés ont leurs biens en commun, l'aîné étant leur seigneur ; tous ont une seule femme, et le premier arrivé est le premier servi, l'homme qui entre dans sa demeure laissant contre la porte le bâton qu'ils ont coutume de porter ; mais elle passe la nuit avec l'aîné »[18]. Quoique connu, nous avons cité ce texte à cause de sa précision. Il est douteux en effet que Strabon ait pu imaginer des détails qui s'appliquent aussi bien à la polyandrie fraternelle. Des auteurs comme Glaser et Winckler pensent avoir découvert dans les inscriptions sabéennes et minéennes une confirmation du témoignage de Strabon. Mais les preuves qu'ils ont avancées n'ont pas résisté à la critique. De sorte que jusqu'à une date récente l'information fournie par le géographe grec constituait, aux yeux des historiens sceptiques, le principal argument sur lequel on s'appuyait pour démontrer l'existence d'un « matriarcat » arabe, tant les survivances étaient tenues en suspicion. Et voici, coup sur coup, deux inscriptions récement mises à jour qui, d'après l'interprétation qu'en donnent les spécialistes, viendraient corroborer sinon la thèse de la polyandrie arabe, du moins celle du « matriarcat ».

La première inscription a été puliée par M. Al-'Iryâni[19]. Elle est étudiée par J. Ryckmans surtout du point de vue de l'onomastique, ce

(16) WATT, *ibid.*, p. 279.

(17) La participation de Strabon à cette expédition est justement suspectée par Joseph Henninger (cf. Neuere Forschungen Zum Problem Der Polyandrie In Arabien, in *Festchtrift für Georg Molin, zum 75. Geburtstag, p. 133 s. Meqor Hajjim*). Les renseignements qu'on trouve chez le géographe grec concernant l'Arabie du sud lui ont été fournis par Aelius Gallus, estime Maxime Rodinson (cf. L'Arabie du Sud chez les auteurs classiques, in *Arabie du Sud*, t. 1, p. 62).

(18) Cf. E. WESTERMARCK, *Histoire de mariage*, t. V, p. 163.

(19) M. Al-IRYANI, *Fî târîkh al-Yaman*, p. 174, s.d., Ṣan'a, imprimé au Caire.

qui n'empêche pas le savant belge d'ajouter le commentaire suivant : « Le texte ne mentionne que des femmes avec leur descendance, dans une formule de type « x + y + z et leurs enfants ». Même leur ascendance... est considérée du point de vue de la lignée féminine. Est-ce par simple erreur, ou en vertu d'une conception matriarcale de la descendance que la présence d'un fils... pour qui est offerte la statue masculine, n'empêche pas de qualifier de « *bint* » (= fille) l'ensemble des enfants ». Et le même auteur de rappeler que dans d'autres textes aussi « certaines relations familiales des femmes sont décrites uniquement dans la lignée féminine »[20]. Mais l'interprétation que donne J. Ryckmans de ce texte semble suspecte aux yeux de M. Beeston[21].

La deuxième inscription, plus importante à nos yeux, est publiée par Walter W. Müller et provient de la région de Ma'rib. Le texte est ainsi libellé : « Les deux prénommés ont reçu cinq mâles et une fille de leur femme Safnasr, pour son salut [à elle] ». Le commentateur précise que le texte, en parlant de la femme, exige bien l'emploi du singulier, en d'autres termes les deux hommes avaient des enfants d'une même mère. On se trouverait en présence d'un mariage polyandre[22].

Devant la rareté des inscriptions où ce type d'union est mentionné[23] une prudente réserve s'impose. M. Müller se rallie donc à l'opinion modérée de J. Henninger pour qui la polyandrie est une forme particulière de mariage qui n'a prévalu à aucune époque, en Arabie, comme ailleurs[24]. Pour notre part, et dans l'état actuel des recherches, nous estimons que la polyandrie dont l'existence, en Arabie préislamique, demeure incertaine, a pu avoir pour foyers uniquement quelques

(20) J. RYCKMANS, Himyaritica, *Le Muséon*, t. LXXXVII, 3-4, p.493.

(21) A.F.L. BEESTON, Women in Saba, p. 9 in *Arabian and Islamic Studies, Articles presented to R.B. Serjeant*, ed. by R. Bidwell and G.R. Smith, London (Longmans), 1983. Réponse de J. Ryckmans, *Provisional text*, p. 12, n. 24.

De cette discussion entre deux éminents spécialistes, le profane peut simplement conclure que la lecture des inscriptions sudarabiques pose encore de nombreux problèmes d'interprétation et que la traduction qu'on en donne est parfois sujette à caution. Un exemple particulièrement instructif de l'incertitude de la traduction est fourni par Jacqueline Pirenne, à propos d'un texte difficile sur lequel elle se penche à son tour. Le lecteur se trouve devant quatre interprétations d'un même texte, qui acusent de notables divergences. Cf. J. PIRENNE, La juridiction de l'eau en Arabie du sud antique, in *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient* II, p. 87, Travaux de la Maison de l'Orient n° 3, 1982.

(22) Walter W. MÜLLER, Sabaische Texte zur Polyandrie, *Neue Ephemerie für Semitische Epigraphik*, (Wiesbaden), 2, 1974, p. 125 s.

(23) Christian Robin nous signale la découverte d'une inscription haséenne dans laquelle la filiation est donnée exclusivement par les femmes. Elle est ainsi libellée : « Sépulture et tombeau de Ghabya, fille de Mâlikat, fille de Shibâm, fille de Ahadhat, du lignage de Yankhâl. » Cf. J. Ryckmans, *Provisional text*, p. 1.

(24) J. HENNINGER, Polyandrie im vorislamishen Arabien, *Anthropos*, 1954, vol. 49, p. 314-322 ; également : La société bédouine ancienne, Université de Roma, Centro di Studi semitici, 2, Roma, 1959, p. 91 sq.

régions du sud[25]. En revanche la matrilinéarité était connue dans l'ancienne société sabéenne[26].

On s'explique dès lors pourquoi la femme médinoise jouissait d'une plus grande liberté que la mekkoise, à l'époque de l'Hégire : elle était l'héritière du régime de droit maternel venu du Yémen. On a souvent cité cette parole du calife 'Umar : « nous, les Quraysh, dominions nos épouses ; nous avons trouvé à Médine des hommes dominés par leurs femmes ». Après quatorze siècles d'islamisation, les survivances de ce régime sont encore sensibles dans le Ḥaḍramawt. La femme yéménite des hauts plateaux jouit souvent d'une indépendance que lui envierait plus d'une femme arabe. Au mont Ṣabir, près de Taëz, la paysanne assiste l'homme dans les travaux agricoles, dirige la maison et se comporte comme le véritable chef de famille.

Quant aux preuves tirées de la philologie, elles seraient valables si l'on pouvait démontrer que le vocabulaire analysé était effectivement en usage dans la population où des pratiques matrilinéaires avaient été constatées. Or rien de moins sûr, et les termes techniques sur lesquels Smith s'appuie pour étayer son raisonnement n'étaient pas toujours connus de la société où fonctionnait un régime matrilinéaire ou, du moins, ils n'y avaient pas nécessairement les mêmes acceptions. Il semble bien en effet qu'en Arabie ancienne on avait affaire, en schématisant à l'extrême, à deux populations différentes, l'une endogame et patrilinéaire, l'autre exogame avec de fortes présomptions de matrilinéarité. Il n'est pas du tout prouvé qu'elles parlaient la même langue ou avaient la même culture ou la même organisation sociale. La grande erreur de Smith proviendrait précisément d'une regrettable confusion, compréhensible alors car les études sud-arabes étaient encore au berceau. Comme, à l'époque de l'Hégire, l'arabe classique, celui du Coran et de l'Islam, était pratiquement répandu dans toute la Péninsule, il en aurait conclu à son unité linguistique. D'autre part, ayant constaté des survivances d'un ancien « matriarcat » dans différentes régions, il en déduit que ce régime avait prévalu dans toute l'Arabie, sans tenir compte du phénomène de migration.

Il serait sans doute erroné de considérer les prétendus Arabes du Nord et les prétendus Arabes du Sud comme deux blocs monolithiques vivant en vase clos. Entre le désert et la cité il y avait un continuel va-et-vient, imposé autant par le voisinage que par les impératifs économiques, les uns fournissant les marchandises et les richesses, les autres les guides et les caravanes. Il est probable aussi qu'il existait des groupes intermédiaires entre les purs nomades et les purs citadins. Mais, d'une manière générale, on peut dire que deux types de civilisa-

(25) J. Henninger reprend le même problème dans son travail signalé plus haut (*supra*, p. 104, n. 17). Il s'y livre à un examen critique notamment des textes de Bukhâri et de Strabon, pour aboutir à une conclusion sensiblement la même que celle de sa prcédente étude.

(26) C'est ce qu'il ressort des études déjà citées de Beeston (Women in Saba) et de Ryckmans (*Provisional text*). Nous notons avec une évidente satisfaction que le travail d'un ethnologue (J. CHELHOD, Du nouveau à propos du « matriarcat » arabe) est mis à contribution par les épigraphistes pour les aider à mieux comprendre quelques textes obscurs.

tion dominaient l'ensemble de la péninsule arabe, l'une basée sur l'agriculture et le commerce, l'autre sur l'élevage et le trafic caravanier. Pas plus que les Arabes d'aujourd'hui n'entendent spontanément les dialectes de Mahra ou de Socotra, les Arabes du Nord ne comprenaient le sabéen ou le ḥimyarite du sud. Une fois de plus, comme cela se passe dans les régions frontalières, les contacts continus avaient créé une sorte de bilinguisme, facilité d'ailleurs par le fait que les deux langues étaient proches l'une de l'autre et avaient en commun un grand nombre de mots.

Ainsi donc, si nous ne sommes pas d'accord avec R. Smith quand il prétend que la société arabe préislamique, dans son ensemble, était matrilinéaire, nous devons reconnaître que cette description semble s'appliquer au Yémen et à des tribus d'origine yéménite. De notre point de vue ce n'est pas la thèse elle-même qui est en défaut, mais seulement son extension à tous les habitants de l'Arabie indistinctement, nomades et sédentaires, ceux du nord, comme ceux du sud. Seuls ces derniers avaient connu un régime de droit maternel. Sans doute les inscriptions n'ont pas fourni suffisamment de preuves pour transformer nos présomptions en certitude. Mais les survivances, bien qu'on semble aujourd'hui vouloir éviter ces sortes d'arguments, sont suffisamment nombreuses et troublantes pour qu'elles portent un témoignage valable sur le passé. L'ancienne société yéménite, qui avait développé intensément l'irrigation et l'agriculture avait connu un régime de droit maternel.

SURVIVANCES MATRILINEAIRES DANS LE ḤAḌRAMAWT

Avant d'exposer les résultats de nos enquêtes concernant la liberté sexuelle de la femme yéménite avant et après le mariage, il nous semble indispensable de dire quelques mots du système de parenté en Arabie du sud tel qu'on le trouve présentement. A maints égards et malgré quelques points de divergence, il reflète celui des Bédouins : divisions tribales à base de clan, régime patrilinéaire et patrilocal, solidarité des agnats, responsabilité collective jusqu'au cinquième degré. Pratiquement, l'homme exerce tous les pouvoirs. Quant à la femme, la loi veut qu'elle soit soumise entièrement à l'autorité du mâle : père, frère, époux, oncle et cousins paternels, même à celle de ses enfants majeurs.

Considérée comme un être faible, dont la défense incombe entièrement à l'homme, elle symbolise, aux yeux de celui-ci, sa propre virilité. A-t-elle été maltraitée ou injuriée, lui a-t-on manqué d'égards ? Tout geste inconsidéré et interprêté par le protecteur comme un défi à son pouvoir, comme un outrage à sa dignité. Il a même développé toute une mystique de l'honneur dans laquelle la pudeur de celles dont il a la garde est mise au rang d'un objet sacré. Toute atteinte ou tentative d'atteinte à leur chasteté est assimilée à un meurtre et doit être punie avec une extrême sévérité, allant couramment jusqu'à l'effusion de sang. A son tour, la femme est tenue au respect d'elle-même et à une

grande réserve même avec ceux de sa parenté. Elle doit notamment s'interdire toute familiarité susceptible d'être mal interprétée. A plus forte raison, tout flirt, toute relation équivoque, toute liberté sexuelle pré ou post-nuptiale sont prohibés. Une infraction, même légère, au code du parfait comportement de la femme arabe, est punie avec une rigueur exemplaire. Jeune fille ou épouse, la femme convaincue de mauvaise conduite ou que la rumeur publique accuse de légèreté de mœurs est souvent immolée au culte de l'honneur familial par un proche agnat. Telle est du moins l'attitude conventionnelle quant à la vie amoureuse de la femme yéménite. Elle ne diffère pas, pour l'essentiel, de celle qu'on observe effectivement dans la société bédouine. Elle est sans doute moins rigide que dans le désert ; et certaines frivolités innocentes sont tolérées. L'évolution des mœurs, plus sensible chez les sédentaires, tend même à atténuer les rigueurs de la loi coutumière : on fait preuve d'une certaine mansuétude pour les petites faiblesses et l'on incline au pardon quand la faute ne heurte pas de front l'opinion publique. Néanmoins, même si le châtiment n'est pas infligé automatiquement, on reste attentif et sensible aux idées reçues : l'indulgence pourrait épargner la coupable mais le principe demeure intangible. Toujours aussi rigide, il se réfugie dans la sphère des valeurs idéales et ne cesse d'exister, lors même qu'on n'est plus tenu à son respect absolu. Or ce qui nous a le plus frappé lors de notre enquête dans le Ḥaḍramawt c'est de constater que ce principe, généralement affirmé dans l'ensemble du pays, est parfois absent dans certaines tribus. Certes, l'homme s'y comporte comme le véritable chef de famille et assume les principales responsabilités. La femme lui est soumise, dépend de lui pour les multiples problèmes de la vie de chaque jour et n'intervient pas, du moins directement, dans la conduite des affaires publiques. Malgré cette position d'infériorité, elle jouit d'une certaine liberté sexuelle que les représentants du sexe fort voudraient réprimer, sans succès d'ailleurs car elle est inscrite dans les mœurs et tacitement approuvée par la société.

Parmi les grands ensembles tribaux qui vivent dans le Ḥaḍramawt, les Ḥumûm[27] forment sans conteste la plus grande confédération. Ils se divisent en dix fractions qu'on pourrait désigner par le terme *qabîla* dont les plus importantes sont les Bayt 'Ajîl, Bayt 'Ubayd et Bayt al-Qarazât. Pourtant la chefferie, qui est héréditaire, n'appartient à aucune de ces tribus relativement puissantes. Elle se trouve dans un groupe numériquement inférieur aux précédents : les Bayt 'Ali.

Nous manquons d'informations exactes sur le nombre d'individus dont se compose cette confédération. Il y a une vingtaine d'années, sa population mâle était évaluée à neuf mille âmes. Elle occupe un plateau de moyenne hauteur, limité, à l'est, par le wadi Masîla, au sud, par le golfe d'Aden et à l'ouest par la route qui va de Shiḥr à Tarîm. Composés essentiellement de sédentaires et de semi-nomades, mais de très peu de nomades, les Ḥumûm sont surtout tournés vers l'élevage et l'agricul-

(27) Nous écrivons Ḥumûm, selon l'orthographe admise aujourd'hui. Mais, dans un manuscrit du XVI[e] siècle, intitulé *Târîkh al-Shiḥr*, l'auteur BÂ FAKÎH AL-SHIḤRI, transcrit al-Uḥmûm (feuilles n° 91 et 100). Maktabat al-Sha'b, Mukalla, fonds n° 550).

ture. Un de leurs clans, les Bâ Tanbûl (= la demeure du bétel)[28], de la tribu des Bâ Ḥasan, est même spécialisé dans la culture du bétel dont il a le monopole. Néanmoins on trouve, parmi les Ḥumûm, des commerçants, des artisans et des mercenaires.

Malgré une fixation au sol de vieille date, mais dont on ne peut déterminer les origines, l'architecture sociale de cette confédération est essentiellement bédouine. Dans leurs rapports entre eux, comme avec les membres d'autres groupements tribaux, les Ḥumûm font surtout appel au droit coutumier. Celui qu'ils observent semble très ancien ; il est quelquefois désigné par le mot *ṭâghût*, qui appartient au vocabulaire coranique[29] et qui était certainement connu des Arabes avant l'Islam.

Considéré dans ses grandes lignes, ce coutumier n'est pas très différent de celui qui prévaut chez les Arabes du désert, sauf peut-être sur un seul point : celui de l'honneur. Non pas que les Ḥumûm soient moins susceptibles que les Bédouins ou fassent montre d'une certaine pusillanimité lorsque leur dignité est en cause. Sur ce chapitre, ils sont aussi intraitables et agressifs que n'importe quel Arabe nomade. Mais leur conception de l'honneur semble moins rigide et ne va pas jusqu'à considérer comme un crime inexpiable une certaine liberté que s'accorde la femme en matière sexuelle. Dans cet ensemble de lois non écrites qui régissent la vie des Ḥumûm, trois faits retiennent particulièrement l'attention, qui pourraient être aisément pris pour des survivances d'un régime de droit maternel :

1 – la coutume tolère que la femme puisse avoir des enfants en dehors du mariage ;

2 – les enfants ainsi nés portent le nom de leur mère ou celui de leur oncle maternel ;

3 – l'adultère n'appelle pas nécessairement le châtiment sur la tête de l'épouse infidèle.

Reconnaissons d'abord que de telles observations avaient été faites par d'autres voyageurs et chercheurs[30], notamment par R.B. Serjeant, T. Bernier et W. Thesiger. Ce dernier nota en effet que les enfants naturels étaient nombreux parmi les Ḥumûm[31] et que son guide Salîm portait le nom de sa mère[32]. De son côté Bernier avait également parlé de la liberté sexuelle dont jouissait la femme mariée dans ce même ensemble tribal. L'adultère n'était pas puni, mais il donnait lieu à une compensation accordée au mari[33].

---

(28) Le préfixe Bâ qu'on trouve placé devant les noms de famille dans le Ḥaḍramawt serait un diminutif de bayt, demeure, maison.

(29) Coran II, 256, 257 ; IV, 51, 60, 76 ; V, 60 ; XVI, 36 ; XXXIX, 17 ; Cf. Carl RARHJENS, Tâghut gegen Schari'a. *Jahrbuch des Museums für Lander und Völkerkinde.* Linden Museum (Stuttgart), 1951, p. 172-187 ; Cf. *Infra*, p. 142.

(30) H. INGRAMS note à ce propos : « The men of Manâhil, Mahra and those sections of the kathiri who live amongst the Mahra on the confines of the desert take their mother's names and not their father's » (The Hadhramaut present and future, *Geographical Journal*, vol. 92, 1938, p. 298).

(31) W. THESIGER, *Arabian sands*, p. 177 s. Longmans, London, 1959.

(32) W. THESIGER, *ibid.*, p. 55.

(33) T. BERNIER, Confédérations et tribus du sud de l'Arabie, p. 246.

Présentées ainsi isolément, de telles informations, malgré leur indéniable intérêt, ne retenaient l'attention qu'à titre de curiosités ethnographiques. En ne cherchant pas à les rattacher à un ensemble coutumier et à les replacer dans un contexte historique, elles perdaient une grande partie de leur valeur probatoire quant à l'existence d'un régime de droit maternel en Arabie du sud. Essayons donc de reconsidérer ces mêmes coutumes à la lumière de notre propre enquête.

Jeune fille ou épouse dont le mari est en voyage, la femme Ḥumûm, d'après la coutume, peut prendre un amant parmi les gens de sa tribu. Celui-ci pourrait être célibataire ou marié. Mais il devrait être, un homme d'honneur jouissant d'une parfaite santé, et réputé pour ses qualités autant morales que physiques : grandeur d'âme, intelligence, courage, générosité, force, agilité... en un mot l'homme idéal dont une femme peut rêver pour en faire le père de son enfant. En effet, celle-ci en choisissant son amant, devrait faire prévaloir, aux yeux de tous, que son acte n'a point pour but le plaisir charnel, mais le désir de procréer, de donner naissance à un enfant parfait. Cette coutume qui tend à disparaître, est connue sous le nom de *kasb* ou *'iktisâb*, c'est-à-dire gain ou bénéfice. Nous avons vu plus haut qu'un type similaire d'union était connu en Arabie préislamique, sans qu'il soit possible de préciser dans quelles tribus il était pratiqué. Les Arabes agissaient ainsi, nous dit-on, afin d'avoir des enfants racés, car le mâle dont on demandait la semence était parmi les notables aux grands mérites. Il n'est pas sans intérêt de noter que le mot utilisé par le narrateur pour éclairer un tel comportement est précisément celui d'*iktisâb*[34]. Il s'agissait donc de tirer profit de l'homme dont les qualités étaient recherchées, de bénéficier des dons que le ciel lui avait octroyés, exactement comme font aujourd'hui les Ḥumûm. Ces derniers, à l'instar des anciens Arabes, n'éprouvent aucune gêne à proclamer une naissance obtenue hors du mariage. Bien au contraire, le clan dont une des filles lui a procuré un enfant susceptible de devenir un grand homme en ressent une certaine fierté. D'après mes informateurs, la mère qui a donné ainsi la preuve de sa fécondité serait vite demandée en mariage. Quant à l'enfant, à moins qu'il ne soit adopté par le futur époux, qui pourrait être d'ailleurs l'auteur de ses jours, il appartiendra au clan de la mère et portera soit le nom de celle-ci, soit celui de son oncle maternel. Souvent il est désigné par un sobriquet qui n'a rien d'injurieux, mais qui fait ressortir, aux yeux de tous, sa naissance « illégitime » : il est surnommé *al-farkh*, c'est-à-dire le poussin.

En fait, les choses ne sont pas toujours aussi limpides. L'image idéale de la jeune fille en mal de maternité ferait place, dans la réalité, à la jeune fille en mal d'amour. La procréation, but présumé de ce type d'union est souvent perdue de vue. C'est pourquoi les amants n'étalent pas leur liaison au grand jour, bien qu'elle soit admise par la coutume. L'homme s'arrange pour rendre visite à sa maîtresse sans éveiller les soupçons. Il arrive que celle-ci aille vivre chez l'homme qu'elle a choisi.

(34) 'ALUSI, *Bulûgh al-'arab*, t. II, p. 4, Librairie Al-'ahliyya, Le Caire, 1928 ; cf. M. WATT, *Muḥammad at Madina*, p. 379.

Mais ses parents ne sont (ou font semblant de n'être) au courant de rien. Ce n'est qu'une fois enceinte qu'elle leur fera part de ses fréquentations amoureuses et dévoilera en même temps l'identité de son amant. S'ils jugent celui-ci favorablement et considèrent que son rang social est équivalent au leur, ils le somment alors de se marier, comme le veut la loi islamique, c'est-à-dire après le paiement d'un douaire. Mais il n'est pas tenu de s'exécuter. S'il refuse, il lui est fait obligation d'assurer à la mère et à sa progéniture leur subsistance pendant un certain temps, qui va de six mois à un an. Redisons-le, l'enfant portera le nom de la mère ou celui de son oncle maternel. Il sera élevé conjointement par ce dernier et par son grand-père maternel. Selon une information isolée, qui demande donc à être confirmée, on pourrait lui donner également le nom du chef du clan auquel appartient la mère. Si, par la suite, celle-ci est demandée en mariage, son père sonde les intentions du prétendant : « la voudrait-il avec son fardeau et son manteau », *biḥamliha wa shamliha*, selon l'expression en usage parmi les Ḥumûm. En d'autres termes, est-ce la fille qu'il désire seulement avoir ou la mère avec son enfant. Dans ce dernier cas, le douaire est supérieur à celui qu'il aurait versé pour la seule main de la fille, puisqu'on lui donne en même temps un enfant dont il sera le père et qui portera son nom. Mais si le futur gendre ne souhaite pas ce fils, celui-ci sera adopté par un de ses oncles maternels, qui se chargera de son éducation et jouera auprès de lui le rôle de véritable géniteur. La coutume veut même qu'il lui lègue, par testament, quelques biens. Si c'est le neveu qui disparaît le premier, sans laisser de descendance, l'oncle utérin héritera de lui de plein droit. Mais il y a plus, et les relations entres oncles et neveux utérins sont, en l'occurence, très suggestives. En effet, même si le nom du véritable père n'est ignoré de personne dès lors qu'il n'a pas reconnu son fils, les cognats suppléent aux agnats et assument le rôle de défenseurs naturels que ces derniers jouent normalement dans un régime patrilinéaire. L'oncle maternel n'est pas seulement le tuteur, le pourvoyeur et le gardien de son neveu, il en est également le vengeur. Toute atteinte à sa personne ou à son honneur est considérée par le frère de la mère comme un outrage personnel et il devra agir comme le véritable représentant du sang. En outre, il aura aussi à répondre de ses méfaits. Toutefois sa responsabilité n'est pas la seule engagée : tous les membres de la parenté utérine sont solidaires et répondent conjointement des actes de cet enfant de l'amour, alors que d'habitude seuls les agnats sont impliqués. On comprend, dans ces conditions, que l'oncle utérin, chez les Ḥumûm, soit l'objet d'une considération spéciale de la part de son neveu. Une insulte à l'honneur du frère de sa mère est ressentie profondément par lui et il se croit tenu de la laver dans le sang, contrairement aux coutumes des Bédouins[35].

(35) On sait que dans les coutumes bédouines l'oncle utérin, malgré l'affection qu'on lui porte, tombe sous le coup d'une vengeance du sang. Le poète Miskîn al-Dârimi en tire même gloire : « Il est des nôtres celui qui tua son oncle utérin pour venger son père » (Abu Faraj AL-IṢFAHÂNI, *Al-Aghâni*, t. XVIII, p. 161, Beyrouth, Dâr al-ḥayât – Dâr al-fikr, 1956).

Dans d'autres confédérations du Ḥaḍramawt, l'oncle utérin est également chéri et respecté. Ce phénomène est même couramment observé dans maintes tribus. Mais il ne jouit pas de ce caractère quasi sacré ni de ces privilèges qui lui sont reconnus chez les Ḥumûm. En particulier, son droit à la succession du fils de sa sœur quand celui-ci n'a pas de descendance est loin d'être admis par d'autres Arabes. Le proverbe ḥaḍrami dit même : « l'oncle maternel pleure, mais il ne reçoit rien », faisant allusion à l'héritage qui va d'habitude exclusivement aux agnats.

Nous venons d'examiner le cas de la jeune fille, de la confédération des Ḥumûm, qui prend un amant et nous avons constaté que la société, représentée par les parents, loin de sévir, accorde bien plutôt sa protection à la mère et à l'enfant. Quel sera le comportement de l'époux quand sa femme, profitant de son absence, jette son dévolu sur un autre homme ? Une fois de plus la coutume avantage la femme et lui reconnaît presque le droit d'avoir des aventures galantes. Mis au courant de son infortune, à son retour de voyage, par la grossesse manifeste de son épouse ou par la naissance d'un enfant qui n'est pas de lui (ou simplement par les confidences des gens bien intentionnés), le mari ne peut exercer des représailles sur la personne de l'infidèle, la coutume ne lui reconnaissant point ce droit. S'il passe outre et lui inflige des peines afflictives, il sera poursuivi en justice par les parents de la femme et sévèrement condamné, conformément aux règles en vigueur. Pour rester dans la légalité, deux solutions s'offrent à lui : ou il accepte le fait accompli et adopte l'enfant ou il répudie son épouse. Celle-ci, dans cette seconde partie de l'alternative, retournera vivre parmi les siens avec son « poussin » qui sera élevé par son oncle maternel et dont il portera le nom, à moins que le père de la femme divorcée fasse pression sur l'amant et l'oblige ainsi à régulariser la situation par le mariage. Il est remarquable que les Ḥumûm ne cherchent pas à justifier une naissance « illégitime » par la croyance, combien commode, de l'enfant endormi au sein de sa mère. La liberté sexuelle dont jouit la femme, dans cette confédération, est suffisamment grande pour qu'elle n'ait point besoin de recourir à des explications aussi naïves qu'adroites, imaginées, à n'en pas douter, par l'esprit astucieux d'une épouse infidèle.

Si, en tout état de cause, la femme adultère n'est pas punie chez les Ḥumûm, il n'en demeure pas moins qu'on la juge sévèrement quand elle prend un amant alors que son mari est présent au foyer conjugal. Dans cette dernière éventualité, trois cas peuvent se présenter :

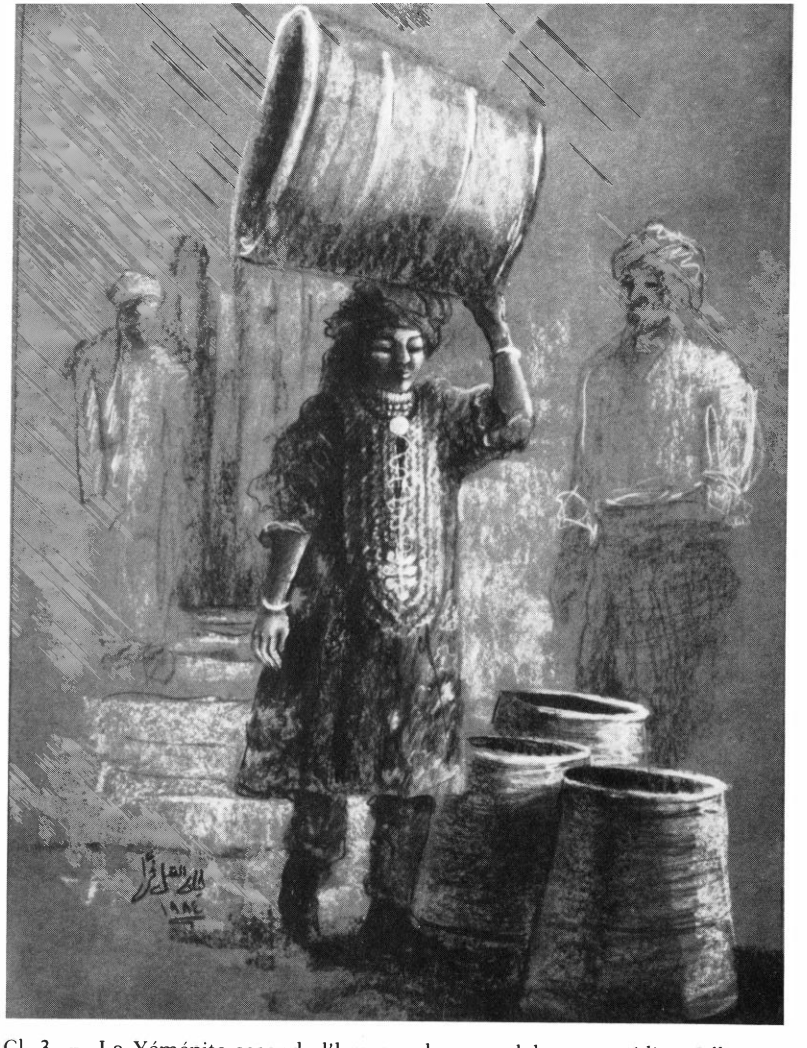
– La femme aime un autre homme qui est disposé à la prendre pour épouse. Elle demande donc à son mari de la répudier. Celui-ci ne peut refuser de lui rendre sa liberté. Mais il exige, au préalable, que le douaire qu'il avait versé pour conclure le mariage lui soit restitué, et qu'on lui rembourse aussi les diverses dépenses occasionnées par l'hyménée.

– La femme est prise en flagrant délit d'adultère. Le mari dit alors à l'amant : « tu es lié », *anta marbûṭ*. Par cette formule, il lui fait savoir qu'il est désormais attaché à sa partenaire et qu'il a des obligations envers elle. Il devra donc la prendre en mariage ou du moins

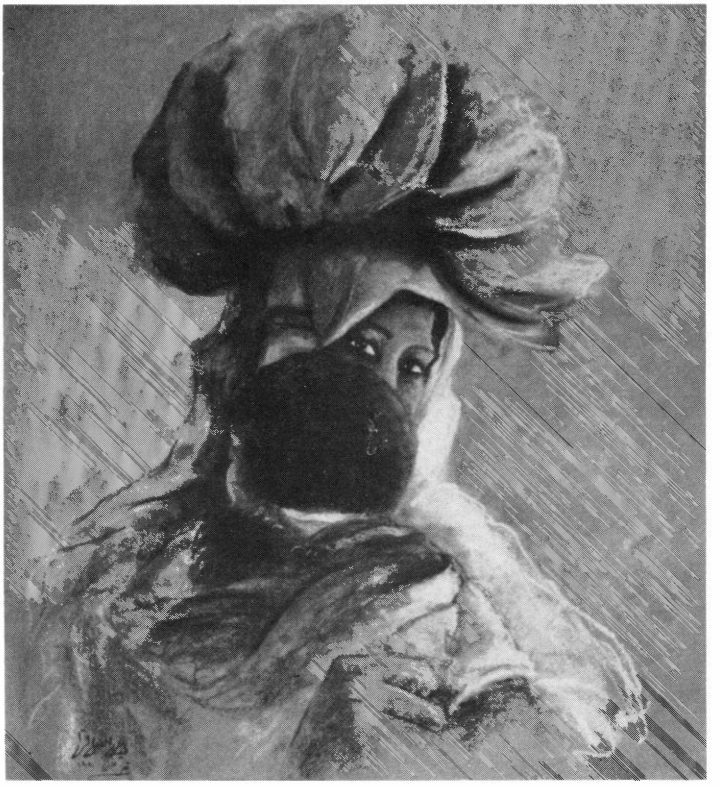
Cl. 1 – Jeune paysanne richement parée.

Les illustrations n^os^ 1, 2, 3, 4 et 5 sont des reproductions d'aquarelles exécutées par l'artiste libanaise établie à Djedda, M^me^ Layla 'Aql Farra, lors d'un voyage au Yémen en 1982.

Cl. 2 – Dans plusieurs régions du Yémen, on ignore le tour de potier. C'est l'artisan ou l'artisane qui tourne autour de la pâte argileuse et fabrique ainsi les récipients.



Cl. 3 – La Yéménite seconde l'homme dans son labeur quotidien. Elle l'aide dans les travaux des champs et porte souvent sur sa tête de lourdes charges.



Cl. 4 – La carrière matrimoniale de la femme yéménite débute souvent à un âge bien tendre. Elle connaît aussi très vite les responsabilités d'une mère de famille.

Cl. 5 – La paysanne yéménite se couvre rarement le visage. Le voile est surtout l'apanage de la citadine.

Cl. 6 – Une virago yéménite du type *mustarjil*. Son costume est un mélange curieux de vêtements masculins et féminins (cf. W. Thesiger, Les Arabes des Marais, p. 183). (Photo et légende : J. CHELHOD).

réparer le préjudice subi par l'époux en lui versant une indemnité en rapport, comme le veut la loi coutumière. Pour régler ce différend, la marche à suivre est la suivante : le plaignant se rend chez le chef de groupe ou *muqaddam*, qui remplit en sus de ses fonctions administratives celles de juge suprême. Il le met donc au courant de sa mésaventure et demande justice. L'amant est alors contraint de le dédommager, de la manière qui sera exposée plus loin.

– La femme quitte le foyer conjugal et s'en va vivre avec son amant. Accompagné d'un témoin, qui peut être un parent ou un ami, le mari se rend au domicile de son rival et prononce la formule habituelle : « *anta marbût* ». Ce dernier est ainsi mis en demeure de suivre les règles coutumières. Il ne pourrait se dérober aux obligations qui en découlent car il risquerait alors sa vie ou un exil définitif. Comme preuve de sa soumission à l'arrêt qui ne manquera pas d'être pris par le tribunal, il remet spontanément son arme, fusil ou poignard, symbole de sa qualité d'homme libre. Elle lui sera rendue après l'exécution de la sentence.

Pour trancher ce litige, le juge convoque les deux parties. Le jour convenu, l'amant, désigné, selon l'usage des Ḥumûm, par le terme compagnon, *rafîk*, se rend dans le groupe de parenté de sa partenaire. Celle-ci est présentée au conseil de clan (*al-qâ'ida*), qui assume, en l'occurrence, les fonctions d'une cour de justice et que préside le *muqaddam*. Pour détendre l'atmosphère et avant d'entamer le processus juridique, un repas est offert à toute l'assistance, C'est à l'épouse d'en supporter presque la totalité des frais. En effet, la viande et le pain seront payés par elle, sur sa fortune personnelle, constituée des biens qu'elle a reçus de sa parenté, de ses amies et de son mari, comme de l'argent qu'elle a gagné par son labeur. Quant à l'époux, il aura seulement à offrir le café.

Une fois le repas pris, le « compagnon », c'est-à-dire l'amant, déclare solennellement : « Une telle est avec moi ». Le mari, appelé *mardûf* par la coutume, textuellement « celui qui est pris en croupe », présente alors la note à payer : montant du douaire qu'il a versé, frais occasionnés par le mariage, cadeaux... Après une estimation équitable de toutes ces dépenses, le juge en fait le total et condamne l'amant à verser à l'époux une indemnité égale au double de la somme obtenue. C'est alors seulement que le serment de répudiation est prononcé. Quant à l'arme donnée par l'amant en signe d'assentiment, elle lui sera rendue après l'exécution de l'arrêt du tribunal.

Séparée ainsi du père de ses enfants, la femme infidèle n'a désormais aucun droit sur eux, puisqu'elle avait quitté de son plein gré le foyer conjugal. Ils resteront donc avec l'auteur de leurs jours dont ils porteront le nom.

Si le mari estime que le dédommagement proposé par la cour de justice est insuffisant ou s'il change simplement d'avis avant d'avoir divorcé, il sera alors en droit d'exiger le retour de l'épouse. Si elle y consent, il devra s'engager, sur l'honneur ou par sa face, *biwajhihi*, à ne point la maltraiter ni exercer sur elle des représailles. Enceinte, il devra l'accepter avec son « fardeau », *biḥamliha*, qui appartiendra au lit

conjugal, conformément à la tradition islamique[36]. Du même coup il perdra tout droit à l'indemnisation. Mais si l'épouse décline l'offre de l'époux et ne veut point de son pardon, il appartiendra alors au tribunal de trouver un terrain d'entente, en proposant au mari une compensation plus importante.

Qu'arriverait-il si l'épouse, après avoir réintégré le foyer conjugal, à la demande du mari, quitte de nouveau ce dernier pour rejoindre son ancien amant ? Avouons que nous n'avons pas poussé l'enquête aussi loin, ayant uniquement en vue de recueillir des informations sur la survivance d'un régime de droit maternel dans le Ḥaḍramawt.

Dans la région de Mishqâs, à l'est de la ville de Shiḥr, des coutumes similaires sont observées. La femme peut refuser de cohabiter avec son mari. Si ce dernier n'a rien à se reprocher, le chef de clan ou *qâ'ida* intervient alors auprès du père pour qu'il fasse pression sur sa fille et l'oblige à réintégrer le foyer conjugal. Si, au bout de huit jours, il n'y parvient pas, il est tenu alors de restituer à l'homme délaissé le mobilier et les bijoux que l'épouse avait reçus de lui.

Les choses se compliquent si la femme abandonne son mari pour suivre un amant. En accordant ainsi ses préférences à l'homme qui l'a séduite – appelé *mishinni* – elle ne peut manquer de susciter la jalousie du premier. Pour éviter, dans la mesure du possible, toute effusion de sang, la coutume oblige le séducteur à verser au mari une forte indemnité, en réparation de son honneur bafoué et pour la perte de sa femme subornée, *mishinniya.*

L'époux qui surprend sa femme avec un autre homme dit à ce dernier : « tu es lié ». Le sort des deux amants est ainsi scellé. S'il apprend qu'elle l'a abandonné pour un autre, il en informe son chef de clan qui déclare, à son tour, que l'amant est désormais solidaire de son amante. Celui-ci est alors contraint de verser une indemnité au mari et d'épouser sa femme dès qu'elle aura recouvré sa liberté par la répudiation. Cet acte interviendra quand l'époux aura touché la réparation à laquelle il a droit. Le montant prévu, dans ce cas, par la coutume équivaut au prix de douze chamelles. Un tiers de cette somme est donné au père ; le reste est versé au mari à titre de dédommagement.

Dans cette même région, la jeune fille jouit aussi d'une certaine liberté sexuelle. Quand sa grossesse devient évidente, elle pourrait redouter la colère de son père ou de son tuteur. Prenant les devants, l'ami va trouver le chef de clan et reconnaît, devant lui, sa paternité. Ainsi le risque de représailles est écarté. En effet, il est tenu alors sinon de se marier avec la fille subornée, du moins de verser une indemnité à son père pour qu'il veille sur la mère et l'enfant.

Des observations quelque peu isolées que nous venons d'exposer, il se dégage deux points essentiels : la femme, notamment chez les Ḥumûm, jouit d'une liberté sexuelle pré et postnuptiale ; les enfants nés de ces amours hors des liens du mariage appartiennent normalement au clan utérin, portent le nom de leur mère, sont élevés par leur oncle maternel qui est responsable de leurs actes et se comporte, à leur égard,

(36) Elle stipule en effet : *al-walad lilfirâsh*, l'enfant appartient au lit conjugal.

comme le véritable représentant du sang, héritent de ses biens et lui laissent les leurs s'ils meurent sans laisser de descendance. Certes, les traits exposés plus haut ne sont pas aussi nettement définis puisque l'amant ou le mari peut toujours intervenir pour empêcher le clan maternel d'exercer ses prérogatives. Mais celles-ci existent et elles sont précisément celles généralement rencontrées dans un régime de droit maternel.

SURVIVANCES MATRILINÉAIRES EN ARABIE MÉRIDIONALE

Rappelons d'abord que la famille, dans la confédération des Ḥumûm, comme dans toutes les tribus du Yémen, est essentiellement patriarcale, patrilinéaire et patrilocale. Comment donc expliquer l'existence de coutumes manifestement matrilinéaires dans une société dominée par les pères ? A nos yeux, il ne fait pas de doute, on se trouve en présence de survivances d'un régime de droit maternel qui aurait prévalu en Arabie méridionale. Dans le Ḥaḍramawt, d'après l'état actuel de nos recherches, les Ḥumûm seraient presque les seuls à observer encore de tels usages, du reste en voie de disparition. En effet, ils survivent davantage dans la mémoire collective que dans les mœurs, bien qu'ils soient toujours actuels. Mais il y aurait lieu d'admettre qu'ils étaient jadis bien plus répandus parmi les anciens habitants du sud de l'Arabie. Les preuves, à l'appui de cette assertion, sont nombreuses et se réfèrent à maintes tribus yéménites. Nous ne saurions les citer toutes, car elles ont été souvent exploitées. Nous ne retiendrons donc que les faits les moins connus et les plus probants.

L'ouvrage d'Ibn al-Mujâwir intitulé *Tarîkh al-Mustabṣir* fut rédigé au XIV[e] siècle. Bien qu'il fût plus d'une fois cité par les arabisants, il n'est devenu accessible qu'après sa publication par O. Löfgren en 1951-1954. C'est ce qui explique que cette importante source pour la connaissance de l'Arabie méridionale, sa géographie, son histoire et ses coutumes ait été généralement négligée par les ethnologues. Sans doute conviendrait-il de se montrer sceptique à son égard et de ne pas accepter comme des vérités évidentes tout ce que rapporte son auteur, car il ne se montre pas toujours scrupuleux et fidèle. Néanmoins, il serait difficile de récuser son témoignage, alors que les faits qu'il relate sont conformes à ce que nous avons observé nous-même chez les Ḥumûm. Ainsi, d'après ce voyageur qui précisons-le, visita plusieurs régions du Yémen, la femme de la tribu des Sarû pouvait prendre un amant quand son mari était en déplacement. Les Sarû, prend-il soin d'informer ses lecteurs, sont des Bédouins ; ils sont répartis en tribus et en clans. Ils n'ont pas de sultan à leur tête : des cheikhs, issus d'eux-mêmes, les commandent. Quand l'un d'eux part en voyage, son épouse va trouver le remplaçant, *al-mukhlif*, c'est-à-dire l'amant « qui la prend dans son giron jusqu'au retour du mari ». Quand celui-ci s'approche de sa demeure, il crie de sa voix la plus forte : « ô remplaçant importun, il est temps de déguerpir ». Il regagne ensuite son logis. Si l'amant s'y trouve

encore, il le tue ; autrement, Dieu pardonne les actions passées. Et comme si toutes ces informations n'étaient pas suffisantes pour nous éclairer sur la nature des relations entre l'épouse et le *mukhlif*, Ibn al-Mujâwir ajoute : « j'ai demandé à l'un d'eux [des Sarû], alors qu'il était à La Mekke : « que fait le remplaçant ? ». Il répondit de la manière la plus grossière : « il écrase le blé et broie la femme »[37]. Echange de bons procédés, entraide économique et sociale ? Toujours est-il que l'épouse, pendant l'absence prolongée de son mari, prenait ouvertement un amant. Pouvait-elle jouir de cette même liberté sexuelle quand son époux était présent au foyer. Nous manquons sur ce point d'informations. Mais une note du même Ibn al-Mujâwir permettrait de répondre par l'affirmative. A l'occasion d'un mariage, note cet auteur, les Yéménites observent une coutume appelée *ṭarḥ*[38], toujours en vigueur notamment sous le nom de *rifd*[39]. C'est une sorte d'entraide sociale qui permet aux mariés dépourvus de moyens financiers d'envisager l'avenir sans trop de soucis. En effet, à la place des traditionnels cadeaux, beaux et inutiles, les invités font des dons en espèces ou en nature justement appréciés à cause des services qu'ils peuvent rendre. Ces présents, nous renseigne le même auteur, se distinguent de ceux qu'on offre communément par leur caractère astreignant : ils sont considérés comme de véritables dettes, des prêts sur l'honneur qu'il faudra rendre tôt ou tard, dans des circonstances analogues. Ajoutons que le comportement des Yéménites, en la matière, n'a guère changé depuis le XIV^e^ siècle, puisque le *rifd* exige également un contre-don. Mais la similitude des conduites ne va pas plus loin, car pour s'acquitter de ces dettes, l'ancienne femme yéménite, aux dires d'Ibn al-Mujâwir, se livrait à la prostitution. « La coutume du *ṭarh*, écrit-il, est la cause principale de la dépravation de la femme au Yémen, car lorsqu'elle n'est pas en mesure de faire face aux obligations ainsi contractées, elle va errer le long des chemins jusqu'à ce qu'elle acquière le moyen de se libérer. Elle rend alors aux gens le bien qu'elle leur doit »[40]. Le même auteur émet le jugement suivant en parlant des femmes de Zabîd : « Elles sont bien faites, les cordons (de leurs culottes) sont lâches et dans leur manière de parler il y a beaucoup de coquetterie »[41].

On serait tenté d'admettre, sur la foi de ce témoignage, que la femme yéménite était de mœurs légères et qu'elle n'observait pas la fidélité conjugale avec toute la rigueur qu'exige d'habitude un mari arabe. Cette conclusion semblerait excessive si d'autres récits ne tendaient à prouver que la morale sexuelle, du moins dans quelques régions du Yémen, laissait plutôt à désirer et que ni la virginité ni la chasteté de la femme n'avaient l'importance que leur accordent habituellement les Arabes. Ainsi la coutume de donner au voyageur une femme pour la nuit, semble remonter à une époque lointaine. Dès le X^e^

(37) IBN AL-MUJÂWIR, *Târîkh al-Mustabṣir*, p. 26 ; éd. O. LOFGREN, Descriptio Arabiae Meridionalis, Leyde, 1951-1954.
(38) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 86.
(39) Cf. *Infra*, Les cérémonies du mariage, p. 241 et 246.
(40) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 86.
(41) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 85.

siècle, le biographe de l'Imâm al-Hâdi nous informe que le fondateur de l'Etat zaydite au Yémen était parti en guerre contre certaines libertés sexuelles pratiquées dans le village al-'A'sûm. Dans cette localité des hauts plateaux, l'amphitryon avait l'habitude d'honorer son hôte en lui offrant sa fille ou sa sœur, après l'avoir parée de ses plus beaux vêtements. « Elle restait avec lui la journée et la nuit. On dit qu'il caressait son corps et son ventre, qu'il en touchait même les parties les plus intimes, sous les regards du père et de la mère. Il n'est pas dit qu'ils allaient jusqu'à l'extrême licence, mais ils se livraient à des actes honteux dans lesquels ils ne voyaient pourtant nul inconvénient »[42]. Des observations analogues sont rapportées par Ibn al-Mujâwir concernant les Bahimiyya, de la fraction des 'Âmir, du clan des Sanḥân. D'après cet auteur, c'est l'épouse qui était offerte au voyageur. A la demande de l'amphitryon, elle allait rejoindre l'hôte. « Elle dormait dans son giron jusqu'au matin, sans crainte ni circonspection. Au lever du jour, chacun vaquait à ses occupations »[43]. Ibn al-Mujâwir nous informe aussi que c'était également la coutume, dans cette population, que le prétendant au mariage essayât sa fiancée avant de la prendre pour épouse. « Si Zayd demande la main de la fille de 'Amrû, et que celui-ci consente, Zayd couche avec la fille de 'Amrû, la déflore et passe toute la nuit avec elle. Le matin, il sort en laissant ses sandales dans la demeure de 'Amrû. Celui-ci sait ainsi que le prétendant est satisfait et qu'il accepte de prendre la fille pour épouse. L'acte de mariage est alors conclu. Mais s'il chausse ses sandales et s'en va, 'Amrû sait qu'il ne veut pas de sa fille. Cela se passe dans les meilleures familles de ce clan »[44].

Quel crédit peut-on accorder au témoignage d'Ibn al-Mujâwir, un voyageur dont on n'est pas sûr aujourd'hui qu'il soit l'auteur du livre qui lui fut longtemps attribué. Pour l'ethnologue, les réserves soulevées quant à la paternité de l'ouvrage cité n'auraient pas de grande incidence sur la valeur des informations qu'il contient, lesquelles possèdent, malgré tout, un air d'authenticité. En effet, elles sont généralement confirmées par d'autres sources, comme on l'a déjà montré. Malgré quatorze siècles d'islamisation, la coutume de donner au voyageur une femme pour la nuit était naguère observée dans certaines tribus, notamment du Nord Yémen, dans la région de Ma'rib. Il est vrai que l'hôte était tenu de respecter sa partenaire sous peine de représailles[45].

On a souvent cité le passage de la relation d'Ibn Baṭṭûṭa dans lequel il raconte comment la femme dans l'Oman obtenait, de son souverain, l'autorisation de faire le commerce de son corps. « Un jour, écrit-il, je me trouvais chez Abu Muḥammad bin Nabhân, Sultan d'Oman. Une très jeune femme, d'une belle figure, se présenta à sa cour, sans voile, et dit : « O Abu Muḥammad, Satan me tyrannise ». Il répondit : « va et

(42) C. VAN AERENDONCK, *Les débuts de l'Imamat zaïdite au Yémen*, p. 165 ; publication de la fondation Goeje n° 18, E.J. Brill, Leyde, 1960.

(43) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 53.

(44) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 54.

(45) Karîm AL-'IRYÂNI, L'organisation sociale de la tribu des Ḥâshid, p. 8. *Cahiers de l'Orient contemporain*, LXX, 1968. Pour ce qui est des tribus de l'est, les informations ont été obtenues par nous sur le terrain.

chasse le démon ». Elle dit : « Je ne le puis et suis sous ta protection, ô Abu Muḥammad ! ». Le sultan rétorqua : « va et fais ce qu'il te plaît ». Et Ibn Baṭṭuṭa d'ajouter : « C'est la coutume, m'a-t-on informé, que la femme qui veut se dévergonder se mette sous la protection du sultan ». Ainsi, ni son père ni les membres de sa parenté ne peuvent exercer sur elle de pression. S'ils la tuent, ils seront tués à leur tour, car elle est sous la protection du souverain[46]. Dans ce récit du XIVe siècle, il est uniquement question de la prostitution dans l'Oman, région dont la moitié de la population serait d'origine yéménite. Mais dans une société dominée par le patriarcat, où tout écart de conduite de la part d'une femme mettrait sa vie en danger, la protection accordée par le souverain, qui était en même temps un chef religieux, prouve qu'il s'agit d'une vieille tradition, solidement enracinée dans les mœurs, que les nouvelles conditions sociales cherchaient vainement à mettre en échec. Elle remonterait à une période où la femme yéménite aurait jouit d'une certaine liberté sexuelle.

Il est certain que les coutumes décrites dans les pages de ce chapitre ne sauraient être invoquées en faveur du « matriarcat », au sens où l'on entendait ce régime au début du siècle. Bien au contraire, loin de s'attribuer l'autorité domestique, la femme yéménite est assujettie à l'homme qui décide de son sort, notamment en matière de mariage. En revanche, ces mêmes coutumes montrent que la conception que se fait l'homme de son honneur n'est pas incompatible avec une certaine liberté sexuelle de la femme, jeune fille ou mariée. Cette liberté fut-elle jadis plus grande ? Rien ne permet de l'affirmer. Des exemples nous montrent néanmoins le mari subissant la loi de son épouse qui disposait parfois du droit de le renvoyer. Tel était le cas de Salma bint'Amr, de la tribu des Najjâr, qui épousa Hâshim, l'arrière grand-père de Muḥammad. Elle n'acceptait de se marier, nous dit-on, qu'à la condition qu'elle pût quitter son époux quand elle le désirait[47]. Elle aurait donc disposé du droit de répudiation ou du moins de celui de contraindre le mari à divorcer. Il est intéressant de noter que cette femme très indépendante était médinoise, autrement dit d'origine yéménite. Un autre indice susceptible de renforcer la thèse de l'indépendance de la femme yéménite nous est fourni par Ibn al-Mujâwir. « A Zabîd, prend-il soin de noter, les femmes refusent de prendre le douaire de leurs futurs époux. Accepter le douaire passe ici pour un grand opprobre. Et toute femme qui accepte un douaire de son mari est surnommée « la délaissée », ce qui signifie que son époux lui a versé le douaire et puis l'a répudiée... C'est pourquoi quand un homme veut se marier, toutes les femmes du quartier rendent visite à la future épouse et lui disent : « délaisse ton mari avant qu'il ne te délaisse » c'est-à-dire abandonne lui le douaire avant qu'il ne te le verse[48].

Cette attitude altière de l'épouse qui décline le douaire nous prouve que la somme ainsi refusée ne constituait pas le prix d'achat de la

(46) IBN BAṬṬÛṬA, *Riḥla*, p. 273 ; Beyrouth, 1960 ; tr. Française par C. DEFREMERY et B.R. SANGUINETTI, *Voyages d'ibn Baṭṭûṭa*, t. II, p. 229 ; Anthropos, Paris, 1969.

(47) IBN HISHÂM, *Sîra*, t. I, p. 128 ; Le Caire, 1329 H.

(48) IBN AL-MUJÂWIR, *ibid.*, p. 85.

mariée. Autrement elle devrait être versée au père ou au tuteur, mais pas à la femme. Il est indéniable que le douaire est parfois assimilé à un prix d'achat. Mais dans le cas des femmes de Zabîd, il apparaît plutôt comme une sorte de compensation. Et c'est précisément, nous semble-t-il, parce qu'elles désiraient sauvegarder leur indépendance et rester maîtresses de leur destinée qu'elles rejetaient le douaire.

D'autres récits tendant à prouver que la matrilocalité n'était pas ignorée au Yémen. A Zabîd, nous informe Ibn Baṭṭûṭa, le mariage avec un étranger était aisément accepté. Mais en aucune manière la femme ne consentait à suivre son mari lorsque celui-ci devait quitter la ville. Elle se chargeait d'élever les enfants nés d'une telle union tant que durait l'absence du père, sans jamais lui réclamer de pension. Mais les femmes de cette ville ne la quittaient jamais ; si l'on donnait à l'une d'elles tout ce qu'elle pourrait souhaiter pour la déterminer à quitter cette ville, elle ne le ferait pas[49]. Une coutume analogue était observée chez les Yéménites au cours du siècle dernier[50].

On pourrait sans doute multiplier les exemples. Mais, dans ce qui précède, nous avons tenu à utiliser des matériaux relativement neufs, ce qui limite évidemment notre choix. Il s'agit, comme nous l'avons dit, avant tout de survivances, bien que dans le cas des Ḥumûm, on se trouve en présence de règles coutumières, anachroniques certes, mais que les autochtones considèrent avec une étonnante complaisance. Des faits exposés plus haut, il semble possible de tirer quelques conclusions :

- la femme yéménite n'est pas astreinte partout à une morale sexuelle sévère, comme celle généralement en vigueur en Orient arabe ; la liberté sexuelle dont elle jouit chez les Ḥumûm serait ancienne ;
- elle aurait été maîtresse de sa destinée, c'est-à-dire possédant le droit de prendre un amant et de renvoyer le mari ;
- les enfants nés hors du lit conjugal appartiennent à la parenté utérine ;
- la matrilocalité aurait été pratiquée dans quelques régions de l'Arabie du sud.

En somme, quand on y regarde de près, on trouve là réunies les principales caractéristiques du régime de droit maternel. Sans doute, dans les exemples cités, il n'est nulle part entièrement présent et totalement affirmé. Mais en paléontologie on est parfois bien moins exigeant, puisqu'on se contente souvent d'un os pour tirer des conclusions touchant l'ensemble du squelette, voire de l'espèce. En ethnologie également, dès lors que les matériaux sont sélectionnés et identifiés, les conséquences qui en découlent devraient s'imposer. De notre point de vue, nous nous trouvons en présence de survivances d'un régime de droit maternel.

(49) IBN BAṬṬÛṬA, *Riḥla*, p. 248, tr. fr. t. II, p. 168.
(50) Cf. *supra*, p. 103, n. 13.

A quelle époque remonte ce régime et dans quelles régions fut-il appliqué. Ce qu'en dit Strabon et les deux inscriptions citées plus haut sont trop isolés pour qu'il soit possible d'en tirer une conclusion. Et il y a lieu d'attendre que les découvertes archéologiques fassent la lumière sur ce point. Mais on irait peut-être au devant d'une déception à trop espérer des inscriptions car leurs auteurs se proposaient de célébrer une victoire, de remercier les divinités, d'implorer une grâce... sans chercher à renseigner les générations futures sur les coutumes. D'autre part, la société yéménite avait cessé d'être ce qu'elle avait été au temps de la malheureuse expédition romaine. En effet par suite de l'introduction du judaïsme et du christianisme au Yémen, de la lutte d'influence à laquelle ils se sont livrés, de l'occupation du pays par les Abyssins chrétiens en 525 qui tentèrent, pendant un demi-siècle, d'imposer leur religion, la polyandrie, déjà rare, semble-t-il, même au temps de Strabon, était condamnée à disparaître. A l'époque de l'Hégire elle survivait sous des formes bien proches de la prostitution : union temporaire de très courte durée et mariage de groupe. D'autres aspects du régime de droit maternel ont également survécu aux idées nouvelles et résisté même à l'Islam, comme le prouvent les multiples coutumes matrilinéaires relevées de nos jours au Yémen et dans le Ḥaḍramawt.

Telle serait la situation dans quelques villages de l'Arabie du sud. Quant aux Arabes nomades, leur existence belliqueuse et errante semble incompatible avec une organisation matrilinéaire, ce qui n'interdit nullement quelques emprunts faits aux coutumes yéménites. En effet, les conditions mêmes de la vie bédouine, dans leur manifestation la plus intégrale qu'est le nomadisme guerrier, imposent une organisation familiale placée sous l'autorité du père et marquée par la solidarité des agnats et l'endogamie. Cette organisation est donc très éloignée du régime de droit maternel qu'aurait connu l'ancienne société yéménite. Mais alors comment ce régime s'est-il introduit à Médine, ville soumise à l'influence du désert, parlant la langue des Arabes du nord et subissant leur culture ? Il n'est pas douteux que les anciens Yéménites avaient les regards tournés davantage vers l'océan Indien que vers l'intérieur de la Péninsule. Néanmoins les nécessités du commerce les obligeaient à avoir des contacts permanents avec l'ensemble de l'Arabie notamment avec les Bédouins septentrionaux qui leur fournissaient des guides et des dromadaires. Ils rétribuaient donc les services rendus et payaient, en outre, une redevance aux chefs de tribu dont ils traversaient le territoire. La pénétration des anciens Yéménites en Arabie du nord et en Syrie ne saurait être mise en doute. Les échanges entre le Sud et le Nord du pays étaient même suivis, et leurs habitants pouvaient se faire comprendre les uns des autres bien que ne parlant pas exactement la même langue. De sorte que lorsque sonna l'heure du déclin du dernier royaume de l'Arabie heureuse, les Sud-Arabes acculés à l'émigration, s'installèrent dans des régions qu'ils connaissaient parce qu'elles étaient situées sur une route qui leur était familière : celle des épices et des aromates. C'est

ainsi qu'ils jetèrent leur dévolu sur des oasis comme Médine, Ḥîra, sur l'Euphrate, Jâbiya et Jilliq au sud-est de Damas. Mais avant de se fixer sur ces territoires qu'ils ont dû disputer à leurs anciens occupants, ils se sont convertis progressivement à la vie bédouine, qui ne leur était pas tout à fait inconnue et à laquelle un contact intime avec le désert les avait déjà préparés. Aussi ont-ils adopté progressivement les mœurs et les coutumes du désert, comme le firent jadis les Hébreux à leur sortie d'Egypte. Et lorsqu'ils finirent par s'installer dans les régions du nord, qu'ils ont marquées de leur cachet yéménite, leurs structures sociales étaient profondément transformées. De l'ancien régime de droit maternel il ne restait plus que des survivances, nombreuses, tenaces et qui donnent encore la preuve de leur vitalité. Parmi celles-ci, et justement à la lumière de ce qui précède, il convient à présent de rappeler les expression *qaṭa'a al-raḥim*, couper l'utérus, *ṣilat al-raḥim*, le lien de l'utérus, *raḥim* étant le mot par lequel on désigne la parenté. Il est évident que dans la perspective d'une société patrilinéaire et polygame, comme c'est le cas chez les Bédouins qui n'ignoraient rien du rôle du mâle dans la procréation[51], de telles expressions semblent dénuées de sens. Dans leur cas, un appel à la virilité serait bien plus indiqué[52]. Mais l'invocation des liens du *raḥim*, de la racine *R Ḥ M* dont dérive *raḥmân*, nom d'une divinité très connue des Sud-Arabes, serait bien plus compréhensible pour ces derniers, à cause de leur conception matrilinéaire de la parenté, qui aurait survécu à leur conversion à la vie bédouine. C'est probablement sous leur influence que ce vocable a été utilisé avec cette acception particulière, dans la langue du nord[53]. Et ce n'est pas par hasard que le poète antéislamique al-Shanfara, d'une tribu qui se réclame d'une origine yéménite, renie son clan en ces termes : « ô fils de ma mère ! faites lever les poitrails de vos montures, à d'autres gens que vous vont mes préférences ». Sans doute, la métrique ne permet pas de substituer le mot père, *'ab*, à celui de mère, *'umm*. Mais *'amm*, oncle paternel, aurait parfaitement convenu, sous tous rapports, si le propos du poète s'adressait à un groupe patrilinéaire. On peut évidemment récuser l'ensemble de la poésie arabe préislamique. La discussion de cette thèse nous entraînerait bien loin. Néanmoins, même apocryphe ce vers n'en conserve pas moins une grande valeur démonstrative. On imagine mal en effet un pasticheur faisant appel à la parenté par la mère dans une société connaissant exclusivement le régime patrilinéaire. Disparu ou sur le point de l'être, l'autre système devait être plus ou moins familier à l'auteur du poème. Et cela suffit pour notre démonstration.

(51) Ils pratiquaient le *'azl* ou *coïtus interruptus* pour éviter la conception. D'ailleurs, le Coran est également très explicite : LXXV, 37 ; III, 76... Les références sont nombreuses.

(52) Un ancien proverbe arabe exprime crûment le rôle du père : « Ton fils est le fils de ta verge et non le fils d'un autre ». MAYDÂNI, *Majma' al-'amthâl*, t. I, p. 107, n° 542, autre version, n° 496, Le Caire, 1959.

(53) Dans la poésie arabe préislamique le vocable le plus utilisé est *qurba* (Cf. ṬARAFA, *Mu'allaqa*). Le Coran se sert à la fois de ce dernier mot (II, 83, 177 ; IV, 8, 36...) et de *raḥim*, mais exclusivement au pluriel, *'arḥâm* et cinq fois seulement (IV, 1 ; VIII, 75 ; XXXIII, 6 ; XLVIII, 2 ; LX, 3).

Notre enquête n'a nullement la prétention d'être exhaustive. Elle s'arrête au IX^e^ siècle de notre ère et complète ainsi celle de R. Smith. Grâce à l'apport de l'épigraphie sémitique, elle remonte jusqu'à l'époque sabéenne, sans détermination de date, toute précision de ce genre, dans l'état actuel de la recherche, étant exclue. Elle tend à prouver qu'un régime matrilinéaire, peut-être même polyandre n'était pas inconnu des anciens yéménites, du moins dans quelques régions de l'Arabie du sud. Sa transformation en système patrilinéaire s'est effectuée sous les effets conjugués du marasme économique et de la désertification, qui contraignirent ses adeptes à se convertir au nomadisme guerrier. Or ce genre d'existence est d'autant plus favorable à l'endogamie que le petit groupement nomade appelé *ḥamûla* se sent menacé. A la limite, il y aurait lieu de considérer le mariage à l'intérieur du groupe comme un mécanisme de défense contre l'insécurité. Plutôt que de céder ses femmes et de prendre celles d'un autre, le clan bédouin obéit à l'instinct de conservation en gardant pour lui les siennes propres. De ce point de vue, le comportement des Arabes nomades constitue manifestement un défi à la loi de l'échange, base du mariage dans un système matrilinéaire. Il s'en éloigne d'autant plus que les mariés sont de proches agnats, puisque le montant du douaire est inversement proportionnel au degré de parenté. L'union avec la cousine parallèle patrilinéaire devrait même avoir lieu sans bourse délier, car elle constituait la part du neveu de la succession de l'oncle. Il serait même possible de parler d'une hyperendogamie qui tolère le mariage avec la sœur ou la demi-sœur paternelle, les seules relations réellement incestueuse étant celles d'un fils avec sa mère et d'un père avec sa fille. Mais que les menaces qui pèsent sur la *ḥamûla* soient écartées grâce à l'intervention d'un pouvoir central fort, que la paix revienne, et voilà l'ancien Bédouin prêt à se fixer au sol, à s'adonner à l'agriculture et à choisir son épouse en dehors de sa propre parenté agnatique. La société dont la sécurité est assurée s'engage alors dans la voie de l'échange, c'est-à-dire de l'exogamie, prise au sens large du terme, sans obligation d'échanges matrimoniaux entre sous-groupes. Certes, l'ancien Bédouin restera longtemps fidèle à l'union préférentielle avec sa cousine paternelle, qui est d'autant plus convoitée qu'elle est obtenue « sans dot ». Mais dans cette recherche de l'épouse acquise à un moindre prix, n'est-ce pas déjà la revanche de la mentalité échangiste sur l'endogamie qui cesse d'opérer comme un mécanisme de défense, cette fonction étant assurée par la communauté villageoise. C'est précisément la leçon que nous offre l'exemple yéménite. Il nous montre comment une société matrilinéaire change de système de parenté et devient endogame sous l'influence du nomadisme guerrier qu'elle fut contrainte d'adopter. Puis, après une période de pérégrination, se fixe de nouveau au sol et, tout en gardant l'empreinte de sa double culture, l'originale et l'acquise, se remet à pratiquer des mariages exogames.

Il n'y a donc pas lieu de considérer l'endogamie et l'exogamie comme exclusives l'une de l'autre. Il s'agit bien plutôt de deux régimes matrimoniaux qui peuvent parfaitement coexister et qui coexistent effectivement, bien que l'un d'eux soit toujours prédominant. Sans

doute l'exogamie dont il est question ici est différente de celle que décrivent d'habitude les ethnologues. Cette dernière semble intimement liée à l'organisation dualiste. Ces deux types d'exogamie seraient-ils très éloignés l'un de l'autre et dépendraient-ils de conditions différentes ? Nous avons déjà insisté sur le bipartisme de la société bédouine et montré que sa fixation au sol donne parfois lieu à une organisation qui pourrait être qualifiée de dualiste si, au lieu d'observer une endogamie plus ou moins stricte, les moitiés acceptaient d'étendre les relations de réciprocité aux échanges matrimoniaux[54]. Notre étude de la vie bédouine montre que ce dernier pas pourrait être franchi, une fois la paix revenue et la sécurité assurée. En effet tout en restant fidèle à l'endogamie tribale, il arrive qu'une *ḥamula* préfère échanger ses femmes avec une *ḥamula* voisine. Que l'un de ces deux sous-clans impose sa loi à l'autre, et un pas important vers une exogamie du type classique sera alors franchi.

(54) Joseph CHELHOD, Les structures dualistes de la société bédouine, *L'Homme*, vol. IX, 1969, p. 89-112.

DEUXIÈME PARTIE

LE SYSTEME JURIDIQUE TRADITIONNEL

V

LA SOCIÉTÉ YÉMÉNITE ET LE DROIT

Joseph CHELHOD

UNITÉ ET PLURALITÉ DU DROIT YÉMÉNITE

A l'exception de la communauté juive du Nord-Yémen, ou plutôt de ce qu'il en reste, deux mille âmes environ, toute la population de l'Arabie méridionale est musulmane. Il y a logntemps que le christianisme a disparu de la région. Quant à la colonie israélite qui résidait à Aden où elle avait connu des jours fastes du temps de l'occupation britannique, elle a émigré en Israël ainsi que la majorité de ses coreligionnaires. Que l'Islam soit donc proclamé religion d'Etat dans les deux Républiques Yéménites ne surprendrait personne. Mais celles-ci n'adoptent pas vis-à-vis de la religion officielle la même attitude. La constitution de la République arabe du Yémen affirme de la manière la plus nette la suprématie de la loi musulmane en matière de droit. « La *sharî'a* est la source de toutes les règles juridiques », dit l'article 3 de cette constitution, et « la magistrature ne peut être exercée que par un homme versé en droit musulman », précise le même document au chapitre VII, article 152. En revanche, la République démocratique et populaire du Yémen fait montre d'une certaine réserve vis-à-vis de la *sharî'a*. Sa constitution accorde la priorité non pas à l'Islam, mais au socialisme scientifique dont s'inspire le parti dirigeant. Dès l'article premier, il est expressément dit que la République œuvre pour la construction du socialisme. L'article 29 précise même que l'Etat travaille à diffuser sur une vaste échelle les idées empruntées à cette théorie. Ce n'est qu'à l'article 47 que l'Islam est proclamé religion d'Etat. Mais le rôle de la loi musulmane dans le système juridique,

comme dans l'éducation, est totalement passé sous silence. Même dans un domaine aussi protégé que le statut personnel, la *sharî'a* n'est pas intégralement appliquée. Ainsi la nouvelle loi sur la famille interdit la polygamie, sauf en cas de stérilité ou de maladie chronique de la première épouse, un rapport médical devant être fourni à l'appui (art. 11) ; de même, on ne peut procéder au mariage d'un couple quand la différence d'âge est de plus de vingt ans, sauf si la femme en a déjà 35 (art. 9) ; enfin, la répudiation unilatérale est illégale et l'épouse peut exiger la séparation notamment quand l'homme prend une seconde femme, conformément aux stipulations de l'article 11 (art. 29).

Cependant, quand on considère la réalité sociale yéménite, on se rend compte que les dispositions générales de l'une et l'autre constitution ne la traduisent pas adéquatement. Certes au Nord comme au Sud-Yémen la population reste profondément attachée à l'Islam et ses valeurs. Mais l'Arabie méridionale est loin de former une société à la culture et à l'idéologie unifiées. En affirmant d'un côté, la suprématie de la *sharî'a*, de l'autre celle du socialisme scientifique, le législateur semble adopter une position de principe qui vise moins le réel que le virtuel, le présent que l'avenir, la société concrète que la cité idéale. Le fossé est en effet grand entre le Yémen homogène de la constitution et celui de l'ethnologue qui y découvre une mosaïque de groupes très éloignés les uns des autres et où prédomine bien souvent la coutume.

En effet, malgré son apparente unité culturelle, le Yémen musulman et arabe est habité par des groupements qui n'ont pas toujours les mêmes règles juridiques, ni les mêmes croyances, ni surtout le même degré d'évolution. C'est en outre un pays de contrastes violents et de grande diversité climatique : on y trouve, à toute époque de l'année, la température des quatre saisons, depuis la chaleur, souvent étouffante, de la Tihâma jusqu'au froid des cimes, quelquefois enneigées, du Jabal Ḥaḍûr (3 760 m). On peut même dire que cette contrée se caractérise essentiellement par une série d'oppositions qui affectent à la fois le cadre géographique, l'activité économique, le mouvement politique et la vie religieuse. Et d'abord une grande divergence entre la plaine côtière et les hauts plateaux, qui se traduit, sur le plan idéologique, par un désaccord entre les shaféites sunnites et les zaydites, les plus tolérants des shiites ; sur le plan tribal, par un affrontement entre les Zarânîq, d'une part, les Ḥâshid et les Bakîl, d'autre part, ceux-ci appuyés par le pouvoir central. Non moins marquante est la rivalité entre le Sud et le Nord, c'est-à-dire entre les régions situées en deçà et au delà d'une ligne imaginaire passant par Sanaa. On trouve, d'un côté, une vie citadine ouverte au commerce et à l'entreprise (Taëz et Aden), de l'autre, une existence rurale tirant du sol ses moyens de subsistance. A son tour, la province septentrionale n'échappe pas au dualisme. Habitée par les confédérations sœurs des Ḥâshid et des Bakîl, elle fut longtemps le théâtre de leur désaccord et de leurs luttes armées. Pendant la guerre civile consécutive à la chute de l'imâmat, les Ḥâshid, dans leur grande

majorité, étaient républicains, alors qu'une partie importante des Bakîl donnait son soutien à la monarchie. Ces derniers accusent leurs rivaux d'un relâchement des liens tribaux, à quoi les autres rétorquent en leur reprochant de pencher vers le bédouinisme. Encore une opposition, mais non la dernière, entre le Nord et l'Est. Elle se traduit, géographiquement, en dissimilitude entre les hauts plateaux soumis au régime des moussons et les plaines sablonneuses rarement arrosées par les pluies ; économiquement, en antinomie entre une vie paysanne et une existence semi-nomade basée sur l'élevage. A leur tour, les milieux ruraux sont partagés entre agriculteurs, qui constituent la noblesse foncière, et commerçants-artisans, hiérarchiquement inférieurs aux premiers. Couronnant toutes ces divergences, une rivalité politico-religieuse met, face à face, l'aristocratie spirituelle des *sayyid* et la noblesse guerrière des tribus ; d'un côté, une minorité adnanite (des Arabes du Nord), plus précisément *hâshémite*, qui détient le pouvoir du fait de sa parenté avec le fondateur de l'Islam et dans laquelle est choisi l'Imâm ; de l'autre, une majorité qaḥṭânite (des Arabes du Sud) qui reconnaît ce dernier comme son chef théocratique, tout en se soulevant périodiquement contre lui. Le Ḥaḍramawt enfin, constitue presque une entité à part ; il est dominé par deux pouvoirs distincts : l'autorité religieuse et la force tribale. Gagné tôt à l'ibâḍisme, il donna le jour au premier Etat yéménite indépendant qui dura seize mois seulement. Tous les gouvernements qui se sont succédé depuis sur le Yémen travaillèrent à extirper cette hérésie. De sorte que le Ḥaḍramawt adopte aujourd'hui un sunnisme rigoriste surtout dans la petite ville de Tarîm surnommée le « Vatican » du Yémen. Malgré la prépondérance religieuse des *sayyid* et le socialisme d'état omniprésent, le régime tribal fait preuve d'une grande vitalité. Loin des principales villes, le coutumier garde sa place dans la vie quotidienne. Mais il semble qu'il accuse en sus des influences bédouines, celle de quelques courants sociaux venus de l'archipel indien.

Or, à moins de n'être que la manifestation d'un pouvoir tyrannique, le droit, né spontanément de la vie en groupe, devrait porter un témoignage sur toutes les formes permanentes de l'activité sociale ; il en traduirait aussi les préoccupations, les besoins, les habitudes et les normes par la manière dont il règle les rapports des hommes entre eux ; il en exprimerait en outre les valeurs, les préventions et les antagonismes. Les barrières entre les classes sociales – ou leur absence –, les privilèges accordés aux uns, les préjugés défavorables aux autres, bref toutes les situations qui lient intimement l'individu à son milieu et à sa catégorie sociale laissent en effet des marques dans le système juridique d'une société. Mais pour les atteindre, on ne saurait se contenter de la seule législation reconnue par le pouvoir central, surtout quand il s'agit d'un pays dont les provinces étaient, jusqu'à une date récente, isolées les unes des autres et vivaient presque en vase clos, à cause des difficultés des communications. Pour déboucher sur la réalité concrète, chargée

d'histoire, c'est aux magistrats des cantons et des villages qu'il faudrait aussi, qu'il faudrait surtout, s'adresser. On s'apercevrait alors que le système juridique yéménite est loin d'être un bloc monolithique, comme le laissent supposer les articles précités de l'une ou l'autre Constitution, et qu'en fait, il y a autant de droits que de types de société.

A l'instar d'un grand nombre de pays récemment ouverts à la civilisation industrielle, le pouvoir central au Yémen contrôle insuffisamment certaines régions, bien que celles-ci soient soumises, théoriquement du moins, à sa juridiction. Elles reconnaissent en effet, à côté de la législation officielle qui se réfère à l'Islam, même dans le cas du Sud-Yémen, un système coutumier qui s'inspire des mœurs du désert et des pratiques des anciens Yéménites. Ces deux droits, l'un écrit, l'autre oral, vivent parfois en symbiose, mais le plus souvent en concurrence. Le premier a pour fief principal la ville, l'autre est surtout prépondérant dans le désert et parmi les paysans. Néanmoins, malgré leur antagonisme, ils ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, puisque la cité s'accommode tant bien que mal de la coutume et que la campagne respecte maintes prescriptions de la *sharî'a*. On sait d'ailleurs que le Coran, en dépit de son opposition de principe aux coutumes préislamiques, est loin de les avoir rejetées entièrement. Plus encore, à mesure que l'Islam a étendu ses conquêtes, il a dû tenir compte de certains usages des peuples convertis, montrant ainsi à l'évidence ses capacités d'adaptation. Mais la *sharî'a* constitue aujourd'hui, dans la plupart des pays musulmans, un corpus rigide, bien défini, qui s'impose aux législateurs, particulièrement en matière de succession et de droit personnel, ce domaine étant celui qui résiste le mieux aux vicissitudes du temps et aux assauts du réformisme. L'extraordinaire vitalité dont fait preuve en la matière le droit musulman, alors qu'il semble accuser du recul sur d'autres fronts, serait due aux privilèges qu'il accorde au sexe fort.

DROIT MUSULMAN

Le système juridique islamique n'est pas spécial au Yémen ; et son étude est du ressort de l'historien du droit et de l'islamisant bien plus que de l'ethnologue. Mais il ne peut laisser ce dernier indifférent dans la mesure où il constitue un reflet de la société, dans la mesure aussi où il s'oppose au coutumier dont il entrave l'action, dans la mesure enfin où il entre, à son tour, en conflit avec une réforme laïque qui chercherait à le reléguer au rang d'un coutumier. En Arabie du Sud, il se présente sous un double aspect : le zaydisme et le shaféisme. Du point de vue de la théorie, comme des applications politiques, il existe des différences fondamentales entre ces deux écoles. On pourrait même considérer, à l'intérieur du zaydisme, plus d'une division (*hâdawiyya, jârudiyya, sulaymâniyya, ṣâliḥiyya, batriyya, muṭarrafiyya*). Mais nous n'avons pas à envisager ici les subtilités théologiques et sommes uniquement intéressé

par les conséquences pratiques de ces deux doctrines sur le comportement de leurs adeptes respectifs. Or, si nous faisons abstraction de l'antagonisme politique qui sépara longtemps l'orthodoxie de l'hétérodoxie, pour nous occuper uniquement du droit, nous constatons que celui-ci est à peine touché par les problèmes théologiques et qu'en fait, il fait preuve d'une remarquable unité, en dépit des divergences doctrinales, surtout à propos de l'imâmat. A cela, il n'y a rien d'étonnant, puisque les zaydites et les shâféites se réclament du Coran et s'inspirent presque des mêmes sources. Il existe cependant des points de détail sur lesquels ils ne sont pas d'accord. Ainsi l'imâm Zayd répugne au mariage d'un musulman avec les filles des chrétiens arabes, *naṣâra al-'arab*[1], alors que le sunnisme le tolère. De même, il interdit de consommer la viande des bêtes abattues par eux ou par des zoroastriens[2]. Mais ce sont surtout les pénalités, *ḥudûd*, qui sont sujettes à variation selon que l'on applique la jurisprudence de l'une ou l'autre doctrine. C'est le cas notamment du montant de la composition et de l'importance du châtiment qui frappe l'auteur d'un crime[3]. Il est vrai que de telles divergences se rencontrent également à l'intérieur du sunnisme[4] puisque les quatre écoles dites orthodoxes ne prévoient pas toujours la même peine pour un même délit. Le désaccord entre shâféisme et zaydisme en matière pénale ne suffirait donc pas, à lui seul, à scinder en deux la société yéménite : il est venu simplement se greffer sur un antagonisme politique. Il n'en demeure pas moins que le système juridique yéménite porte en lui la marque de cette rivalité. S'il peut être considéré, dans ses grandes lignes, comme valable pour tout le pays, il faudra immédiatement introduire d'importantes exceptions, même en ce qui concerne le statut personnel et le droit successoral. En effet, la population yéménite ne se compose pas exclusivement de shâféites et de zaydites. Elle fait place aussi à des minorités qui posent des problèmes particuliers en matière juridique. Il en est ainsi, par exemple, de la communauté ismaélienne du Jabal Ḥarâz, qui fait appel à sa propre jurisprudence, sauf en ce qui concerne ses rapports avec les autres Yéménites. Le cas de la petite minorité juive est complexe, puisqu'elle est soumise, selon les circonstances, à l'un des trois systèmes juridiques suivants : loi de Moïse, loi du Coran, loi tribale. Pour tout ce qui concerne les relations des juifs entre eux, ils appliquent le Décalogue ; mais c'est la *sharî'a* qui prévaut dans leurs rapports avec les musulmans ; enfin, le juif établi dans un centre rural se place sous la protection du clan au milieu duquel il vit : celui-ci est tenu de veiller à sa sécurité, de le défendre et, sinon de venger son sang, du moins d'assurer à ses héritiers une composition aussi lourde que celle exigée pour le meurtre d'un contribule.

(1) Cf. *Musnad al-Imâm Zayd*, p. 130 ; Le Caire, 1921.
(2) *Musnad*, p. 99.
(3) *Musnad*, p. 140.
(4) Cf. SHA'RÂNI, *Mîzân*, Le Caire, 1932.

DROIT COUTUMIER

La règle coutumière dont on voit ici une première intrusion dans la société yéménite, y occupe, en réalité, une place prépondérante, notamment dans la campagne. Mais elle est loin d'être ignorée dans la cité, surtout lorsqu'on a affaire à des familles paysannes qui s'y sont installées de fraîche date. Son influence est également sensible dans les privilèges que la ferveur populaire accorde aux *sayyid*[5], les descendants du prophète Muḥammad par sa fille Fâṭima. Du fait de leurs liens de parenté avec le fondateur de l'Islam, ces derniers forment une classe à part, qui peut être considérée comme l'aristocratie du sacré. Ils jouissent en effet d'un immense prestige, leur *baraka* est sollicitée et leur malédiction redoutée. La coutume a donné ainsi naissance à un droit « seigneurial », par les mille prérogatives qu'elle leur concède. Certes, dans leurs rapports entre eux, comme avec les autres couches de la population, c'est la *sharî'a* islamique qui est seule reconnue et invoquée par le représentant du pouvoir central. Mais il est rare que l'un d'eux soit poursuivi en justice, sinon par quelqu'un de la même catégorie sociale. Une loi non écrite veut en effet qu'on les aime, qu'on leur témoigne de la déférence, qu'on accepte même leurs abus et qu'on évite de leur déplaire. En outre, bien qu'ils n'en fassent pas automatiquement partie, ils jouissent presque tous, à des degrés divers, des attributs réservés aux gens de la *hijra*, institution spécifiquement yéménite que nous avons déjà rencontrée et dont nous nous contentons de rappeler plus loin les principales caractéristiques.

Si la *sharî'a* traduit mal la réalité sociale là même où elle est prépondérante, c'est-à-dire dans la cité, puisqu'elle laisse dans l'ombre maintes prérogatives et obligations acceptées de tous et ayant presque force de loi, elle se montre moins apte encore à l'exprimer quand on interroge le milieu rural ou que l'on enquête sur les habitants de la zone aride, domaine par excellence du droit non écrit. Non pas que les Bédouins, moins encore les paysans, soient en général mal informés de ses dispositions, mais ils la refusent quand elle n'est pas conforme aux habitudes reçues. En outre, nous le verrons bientôt, elle s'avère parfois mal adaptée aux besoins de la vie agricole, et incapable d'en régler les différends. Enfin, l'existence nomade et villageoise a donné lieu à maintes coutumes, qui n'intéressent pas nécessairement la religion, en ce sens que leur respect n'est pas indispensable au salut de l'homme musulman ; on ne peut pourtant les négliger sans prêter le flanc à la critique ou, plus grave, sans encourir des blâmes qui vont jusqu'à l'opprobre. C'est pourquoi, hormis deux domaines bien définis (succession et droit personnel) dans lesquels la *sharî'a* est habituellement invoquée, Bédouins et paysans font souvent appel à un droit non écrit, qui est l'équivalent du *'urf* appliqué dans le désert. Il est effectivement désigné par le terme de *'a'râf* (pl. de *'urf*) ; on dit aussi *'aḥkâm al-salaf*,

(5) Cf. R.B. SERJEANT, « The Saiyids of Hadramawt », *Scholl of Oriental and African Studies*, University of London, 1957, J. CHELHOD, *Les structures du Sacré chez les Arabes*, p. 189 s.

« sentences des anciens ». Ce droit est à multiples facettes, ce qui n'a rien de surprenant puisqu'il est appelé à régler des rapports dans des sociétés différemment évoluées.

Droit coutumier de type bédouin

Il y a d'abord un coutumier bédouin, qui rappelle étrangement celui que nous avons étudié chez les Arabes nomades du Moyen-Orient. En réalité, son champ d'application est restreint, car le bédouinisme est l'état le moins représentatif du Yémen. Il est surtout en honneur dans le Jawf, à l'est de Sanaa, et dans les déserts du sud. A l'instar du *'urf*, il implique la croyance mystique à l'unité du sang tribal : les membres du groupe sont conjointement solidaires et le sang de l'un permet de racheter le crime d'un autre. Néanmoins, la responsabilité collective ne s'étend pas, comme on le suppose généralement, au clan tout entier dont le volume n'est rien moins que constant, mais seulement à la lignée pour le paiement de la composition, et au groupe agnatique pour la vengeance du sang. Le meurtrier n'est donc pas seul à répondre de son forfait : les membres mâles et majeurs de sa famille, jusqu'à la cinquième génération, sont également concernés. Comme dans le désert de Syrie, les Bédouins yéménites n'ont ni geôle ni bourreau. Pour régler un différend, ils s'adressent à un arbitre, *muḥakkam*, choisi d'un commun accord par les deux parties. Celui-ci n'est pas habilité à prononcer des peines afflictives : la justice bédouine est essentiellement restitutive. Il appartient au magistrat de faire réparer les dommages occasionnés à la victime en ordonnant au coupable de verser une indemnité en rapport avec l'étendue du mal dont il est l'auteur. Quant à la loi du talion, son application est exclusivement du ressort de la justice familiale ou individuelle. La tribu, qui n'oublie jamais que le meurtrier est l'un des siens, cherche à contrecarrer l'action du vengeur par le droit d'asile qu'elle accorde au pourchassé. Vu son importance, ce type de droit inspiré du désert fera l'objet d'un exposé à part[6].

Droit coutumier de type paysan

Remarque digne d'intérêt, une grande partie de ce même droit bédouin est également suivie par les paysans yéménites. Ces derniers, à l'instar des Arabes nomades, ont une conception particulière de l'honneur. Ils veillent donc, avec un soin jaloux, au respect de la parole donnée et à la blancheur de la face. Celle-ci est noircie surtout par les atteintes à la personne d'un protégé (hôte, réfugié, compagnon de route) et, plus encore, à la vertu d'une femme. On est peut-être surpris de constater que des villageois, fixés au sol de longue date et, de surcroît, héritiers de la brillante civilisation sabéenne, font montre d'un tel attachement aux valeurs du désert. C'est que les liens entre la steppe et la campagne ne sont jamais rompus : dès qu'un groupement bédouin,

(6) Cf. *Infra*, ch. VI, Aspects du coutumier yéménite de type bédouin.

fatigué de l'errance, se sent suffisamment fort pour usurper les terrains des sédentaires, il n'hésite pas à se jeter sur eux, les contraignant ainsi soit à s'exiler soit à adopter une vie semi-nomade, comme le prouve l'histoire mouvementée des tribus arabes du Croissant fertile. En outre, pour ce qui est du Yémen, il y a lieu d'admettre qu'à la veille de l'Islam une partie importante de sa population fut gagnée au bedouinisme qui a laissé sa marque sur les structures sociales des hauts plateaux. Celles-ci, nous l'avons montré ailleurs, rappellent sous maints rapports l'architecture tribale du désert. Elles se caractérisent en effet par ce système emboîté cher aux anciens généalogistes (la tribu contient la fraction, qui contient le clan, qui contient la lignée...), et ce sont presque les mêmes termes techniques qui servent à désigner les différentes parties de cette construction plus ou moins artificielle[7]. Comme chez les Arabes du désert, la famille paysanne yéménite est patriarcale et le mariage endogamique. Influencés par la mentalité bédouine, ses membres sont solidaires les uns des autres. Chez eux également la responsabilité est collective et a pour fondement la croyance à l'unité du sang. Mais il est évident qu'une paysannerie ne peut s'implanter et prendre forme sans introduire de profonds changements dans les valeurs et les structures sociales qu'elle a reçues du désert, ni laisser intact un système juridique qui s'abreuve à la même source. En effet, si profonde que soit sa marque, le bédouinisme ne peut, à lui seul, assurer le fonctionnement d'une société villageoise. Il y survit d'ailleurs, moins par nécessité que par attachement sentimental : ses valeurs exhalent un parfum d'aristocratie auquel le Yéménite bien né reste très sensible. Mais ce côté quasi sacral est constamment mis à l'épreuve par les impératifs de la vie sédentaire. Celle-ci a donc développé une législation qui, sans rompre résolument avec un passé qu'elle chérit toujours, lui permet néanmoins de faire face aux multiples différends nés des nouvelles conditions d'existence. C'est évidemment l'activité économique qui donne lieu à la transformation la plus profonde. Le nomade ne s'embarrasse pas en effet des besoins parfois superflus du sédentaire et dont le nombre augmente avec les raffinements de la civilisation. Se contentant de peu, sacrifiant le confort à la mobilité, il essaie de vivre sur sa propre production. Il en échange aussi le surplus contre des denrées alimentaires et des ustensiles de cuisine de première nécessité. Cette vie économique simple a permis le développement de certaines règles coutumières basées sur le principe du collectivisme primitif, d'après lequel un acte de vente avec un acquéreur étranger au clan n'est définitivement conclu que si les membres de la parenté agnatique du vendeur donnent aussi leur consentement. Si l'un d'eux, après cession du bien, manifeste son intention de le garder pour lui, il lui suffit d'acquitter le prix convenu avec l'acheteur pour en devenir le propriétaire, malgré toutes les transactions auxquelles cet objet a pu donner lieu.

Il n'est pas douteux que la sédentarisation, en augmentant les échanges, s'accomode mal d'un système qui fait un appel constant à la

(7) Cf. *Supra*, L'organisation tribale.

solidarité agnatique. Vente et achat ne peuvent continuer de souffrir des entraves de la vie communautaire. Et le capitalisme, qui s'épanouit sur les débris du collectivisme primitif, consacre la propriété individuelle et encourage la libre entreprise. Les règles de la vie économique s'en trouvent largement modifiées puisque celle-ci doit désormais tenir compte de la concurrence. Dans les principaux centres ruraux, un marché permanent, groupant un certain nombre de commerçants, assure à un éventuel acheteur la certitude d'acquérir le bien désiré au juste prix, sans avoir à tenir compte des regrets tardifs d'un agnat. En outre, un marché hebdomadaire permet aux fermes isolées et aux villages avoisinants d'échapper aussi aux règles du collectivisme tribal. Les produits y sont librement écoulés et chacun pourvoit à ses besoins comme il l'entend. Mais – revanche du bédouinisme – ces *sûq* sont placés sous la sauvegarde de la tribu sur le territoire de laquelle se font les échanges. Celle-ci, comme au temps héroïque des razzias, accorde en effet sa protection à ses visiteurs, qu'ils soient réfugiés ou commerçants[8]. Elle ne tolère donc pas que l'activité mercantile soit à la merci de quelques perturbateurs ou menacée par des bandits de grand chemin. Aussi prend-elle des mesures sévères pour assurer la sécurité du marché hebdomadaire, au point d'en faire quasiment un asile inviolable. Quel que soit le crime dont on l'accuse, celui qui s'y rend peut y circuler librement sans être inquiété et sans craindre de tomber sous le glaive d'un vengeur. Plus encore, une sorte de trêve sacrée le protège non seulement pendant le jour du marché, mais aussi durant celui qui le précède et celui qui le suit, de manière à permettre aux villageois éloignés d'effectuer le déplacement sans avoir à redouter une mauvaise rencontre. Le contrevenant est frappé d'une pénalité beaucoup plus lourde que celle qu'il aurait encourue pour le même crime commis dans un lieu non protégé : elle pourrait atteindre onze fois sa valeur nominale. C'est la tribu entière qui perd la face par cet acte outrageant ; c'est donc elle qui demandera raison à son auteur, et non point la parenté de la victime ; c'est elle enfin qui se chargera d'indemniser les ayants droit.

En laissant à la tribu le soin d'assurer la sécurité de son commerce et de garantir ses *sûq*, la communauté villageoise semble plus proche de l'économie du désert que de celle de la cité. En réalité, c'est la faiblesse du pouvoir central, aggravée par les difficultés des communications, qui est responsable de cet abandon. En effet, dans tous les bourgs où il est suffisamment fort, c'est lui qui est chargé du maintien de l'ordre. Certes, le recours à l'arbitrage selon les règles du bédouinisme demeure toujours possible. Mais si, malgré tout, un conflit surgit, c'est au représen-

(8) Dans le système tribal, chaque clan est responsable de la sécurité de ses visiteurs, dans les limites territoriales de sa juridiction. En outre, le Bédouin qui manifeste publiquement son intention de se mettre sous la protection d'un notable qu'il nomme et quitte son propre campement pour celui de son défenseur se place ainsi sous sa sauvegarde, même si ce dernier ignore tout de cette démarche. Rappelons enfin que chaque tente bédouine, si humble soit son propriétaire, est inviolable et jouit du droit d'asile.

tant de ce pouvoir que revient le dernier mot, « aussi loin que s'étend son bras ». Au delà, on retombe dans le domaine de la justice tribale.

Ainsi donc, en dépit de son attachement sentimental aux valeurs du désert, la paysannerie yéménite a su libérer son commerce des entraves du collectivisme tribal. Mais cette victoire n'est pas la seule qu'elle ait remportée sur le bédouinisme. Elle ouvre aussi une brèche importante dans le système juridique ancien, en y introduisant une notion nouvelle : celle d'unité territoriale. Pour la tribu en effet, le territoire est un espace anonyme, jadis conquis par la force ou occupé pacifiquement, sur lequel elle vit, transhume et fait paître ses troupeaux. C'est en outre un bien indivis, qui ne peut être ni aliéné ni vendu. Terre inhospitalière, habitée périodiquement au gré des saisons, elle n'a pas de personnalité juridique. La responsabilité de ses propriétaires n'est pas engagée quand un meurtre, dont on ignore l'auteur, est commis loin de tout campement, ou lorsque le clan près duquel le forfait est accompli occupe le sol à titre temporaire. Possesseur ou non du terrain, c'est ce dernier groupe qui devra acquitter le prix du sang. Toutefois, les étrangers admis à y vivre, d'une manière provisoire ou permanente, sont exemptés de tout paiement et ne sont nullement inquiétés pour leur vie en cas de vengeance, à moins qu'il ne s'agisse d'alliés du sang, auquel cas ils jouissent du statut des agnats.

La conception que se fait du sol une communauté paysanne est bien différente ; l'espace sur lequel elle vit est avant tout un terroir. On peut le quitter et le vendre, mais il a une âme qu'on sent vivre et il fait partie de l'être. Il a aussi une personnalité juridique qui pourrait être mise en accusation. En cas de meurtre anonyme commis près d'un village, c'est ce village qu'on accuse et non point tel ou tel groupe de ses habitants. Ces derniers sont tous solidaires et devront verser leur quote-part du prix du sang. Les étrangers qui s'y sont établis – à l'exception de ceux qui jouissent de la qualité de *hijra* – participeront à ce paiement au même titre que les autochtones. Et c'est ici qu'intervient le changement le plus marquant dû à la fixation au sol. Dans la perspective bédouine, c'est le groupe agnatique qui est responsable, quel que soit le lieu de résidence de ses membres, qu'ils vivent ensemble ou éloignés les uns des autres. La sédentarisation tend, au contraire, à séparer l'homme de son clan en exigeant sa participation personnelle au règlement d'un forfait auquel les siens sont étrangers. Par cette dissociation, le système juridique rural fait un premier pas vers l'individualisation de la peine. Ce processus ira en s'accentuant avec l'accession à la propriété individuelle du sol. Il est remarquable en effet que la responsabilité collective, dans une communauté villageoise, joue dans deux cas seulement : lorsque l'homicide est involontaire, c'est-à-dire non prémédité et accidentel, ou s'agissant d'un meurtre, quand on en ignore l'auteur. Dans les autres éventualités, le coupable est seul à supporter les conséquences de son méfait. La famille endeuillée cherche-t-elle à appliquer la loi du talion ? Il est le seul à craindre le glaive du vengeur, celui-ci ne pouvant plus

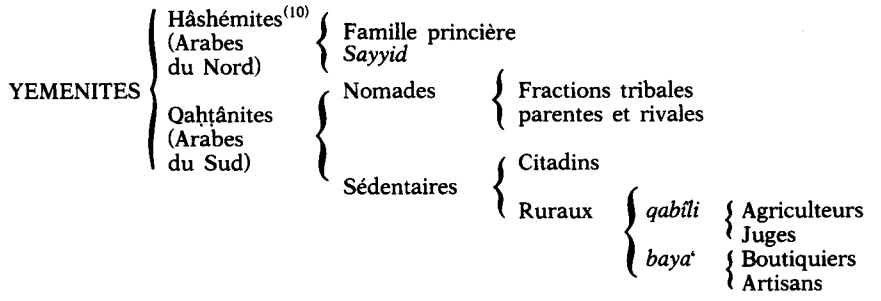
frapper dans le « groupe des cinq »[9], comme l'y autorise le droit du désert. Le principe de la composition est-il accepté ? Aucun agnat n'est tenu de lui apporter une aide pécuniaire, sinon volontairement et sans nulle contrainte collective. Dernière transformation importante apportée à l'ancienne règle coutumière : le magistrat, agissant indépendamment du pouvoir central, est habilité à prononcer des peines afflictives, voire une sentance de mort. Ultime rappel de l'influence du désert, l'exécution du coupable est confiée au représentant du sang, le bourreau étant une invention de la cité. En bref, le droit coutumier de type paysan est inspiré du désert, quant aux valeurs. Mais les besoins de la vie économique ont pratiquement mis fin au collectivisme tribal, et l'introduction de la notion d'unité territoriale comme l'accession à la propriété individuelle du sol ont ouvert une brèche importante dans la conception bédouine de la responsabilité. Ce droit non écrit, que l'autorité centrale voudrait ignorer, est bien différent du système juridique que celle-ci cherche à imposer aux paysans yéménites. Aussi ces derniers se montrent-ils hostiles à un changement qui les éloignerait de leurs manières de vivre et de penser.

Droit coutumier de type corporatif

Le coutumier yéménite présente, enfin, une troisième facette sous la forme d'un droit corporatif. Celui-ci correspond à une différenciation hiérarchique de la société rurale dont les divisions ne sont pas sans une certaine analogie avec les castes de l'Inde. Ce n'est pas ici le lieu d'étudier l'organisation sociale du Yémen exposée déjà dans le chapitre I de ce livre. Il est toutefois utile d'en rappeler les grandes lignes, afin d'éclairer les règles juridiques qu'elle a inspirées.

Nous avons montré dans ce qui précède que les structures sociales des hauts plateaux sont influencées par le bédouinisme et que celui-ci se caractérise par une fission en chaîne de la tribu. Or, précisément, un bipartisme quasi fonctionnel, différent de celui du désert qui est essentiellement organique, scinde la société yéménite en deux parties qui, à leur tour, sont soumises à la règle inexorable du dualisme, comme le montre sommairement le tableau ci-après.

(9) Cf. J. CHELHOD, *Le Droit dans la société bédouine*, 276 sq., Paris, M. Rivière, 1971.



On pourrait presque dire, avec une certaine exagération, que chacune de ses ramifications a ses propres règles coutumières. Il est inutile de revenir sur les *sayyid* dont les prérogatives ont donné lieu à un droit seigneurial. Quant aux Qaḥṭânites, ils sont soumis à la même règle du bipartisme et les deux branches donnent également lieu à des règles coutumières particulières. Nous avons déjà parlé de la division des Yéménites sédentaires en campagnards et citadins. On serait tenté de voir, en cette dernière ramification, une généralisation abusive du système dualiste. En fait, il n'en est rien ; on se trouve bien en présence d'une véritable dichotomie qui se traduit en opposition entre les centres ruraux et les agglomérations urbaines. Et cette opposition étend ses effets au système juridique lui-même, comme nous le verrons bientôt.

De toute évidence, l'influence de la coutume est bien moins sensible à la ville qu'à la campagne. Non seulement le pouvoir central impose plus facilement sa loi là où il est bien représenté, mais dans la cité le mouvement de brassage rapproche les couches sociales les unes des autres et nivelle les anciennes inégalités. Il en résulte une diminution tangible de l'esprit de classe et de ses particularités. On s'achemine ainsi vers la disparition de la règle coutumière dans le milieu urbain. Néanmoins, la ville yéménite, qui accorde des prérogatives à l'aristocratie du sacré, entend aussi réserver un traitement spécial sanctionné par la coutume aux plus déshérités de ses habitants, ceux qui exercent des

(10) Avant l'avènement de la République, les Hâshémites, pourtant minoritaires, détenaient le pouvoir. C'est parmi eux qu'était choisi l'*Imâm*, sorte de roi-prêtre et chef suprême des zaydites. A ses côtés se tenaient les princes et les membres de la famille royale, qui l'appuyaient ou intriguaient contre lui selon les faveurs dont ils étaient l'objet et le degré de leur prétention. Au-dessous d'eux prenaient place les autres Hâshémites, appelés *sayyid*, « seigneurs ». Ils l'étaient effectivement, au sens spirituel et matériel du mot, puisqu'ils fournissaient au Yémen ses cadres et ses maîtres religieux. Le pouvoir n'étant pas héréditaire, chacun d'eux pouvait aspirer à la dignité suprême. Les ambitieux manœuvraient dans les coulisses et ne désespéraient pas de voir un jour leurs efforts couronnés de succès. Aussi les révoltes de palais étaient-elles fréquentes, surtout au décès d'un *Imâm*. Les Hâshémites se mariaient entre eux, acceptaient parfois de prendre épouse dans l'autre partie de la population. Mais, jusqu'à une date récente, l'inverse était impossible : si haut que fût son rang, un Qaḥṭânite ne pouvait jeter son dévolu sur une Hâshémite, une *sharîfa*.

professions déconsidérées. Des préjugés défavorables rejettent en effet au plus bas de l'échelle sociale les barbiers, les tisserands, les savetiers, les préposés aux bains, les crieurs publics. On les désigne parfois par le terme péjoratif de *'anâḍîl*, pl. de *'inḍîl*, que les dictionnaires arabes ignorent. Bien souvent ils vivent à l'écart de la population, voire en dehors de la ville, à l'exemple du *dawshân*, ce héraut-messager qui a traditionnellement pour demeure une tente noire, à la manière des Bédouins. Pourtant ces gens si humbles, astreints à se marier à l'intérieur de leur caste, ont un statut coutumier qui ne comporte pas que des inconvénients : par certains de ses aspects, il est proche du régime de faveur consenti à ceux de la *hijra*. Nous reviendrons plus loins sur l'une et l'autre situation.

Ainsi donc la population urbaine du Yémen, nivelée plus ou moins au centre, accuse un haut et un bas à ses extrémités dont elle est séparée par un large fossé où s'enlise la loi et émerge la coutume. Cette tendance à la ségrégation est plus sensible encore dans les centres ruraux, particulièrement au nord de Sanaa. En effet, le bipartisme dont souffre la société yéménite atteint son point culminant dans les bourgs et les villages des hauts plateaux. On y trouve aussi des *sayyid*, qui constituent, comme dans le reste du pays, une classe à part sur laquelle il est inutile de revenir. Tenons-nous en aux seuls Qaḥṭânites, du moins à ceux qui se donnent cette qualité et s'opposent ainsi aux Hâshémites. Ils se divisent en *qabîli* « gens de tribu » et *baya'* « vendeurs ». Les premiers sont des agriculteurs ; ils ont conservé néanmoins les structures et les valeurs héritées du désert. Aussi regardent-ils avec un certain mépris l'activité mercantile, pourtant estimée des citadins. Ils refusent donc l'échange matrimonial avec l'autre partie de la population, celle qui gagne sa vie en faisant du commerce ou en exerçant un métier manuel. Mais la ségrégation ne s'arrête pas à cette unique alternative : *qabîli* ou *baya'*. Elle se poursuit à l'intérieur même de ces deux catégories où sont assemblés des corps de métiers et des groupements professionnels. En effet, le groupe des paysans s'élargit et s'ouvre à tous ceux qui demandent au savoir leurs moyens d'existence, les *quḍât* : juges, personnes versées dans la connaissance de la loi religieuse et instituteurs des écoles coraniques.

Il est inutile de revenir sur les détails de cette organisation[11]. Mais ce qu'il importe de montrer ici, c'est que le statut juridique dépend dans une large mesure, du groupe socio-professionnel auquel on appartient : aussi les milieux ruraux ont-ils développé un droit corporatif en rapport avec l'activité exercée. Ce droit se présente sous deux aspects distincts. L'un cherche à assurer au vendeur et à l'acheteur un bénéfice équitable et un juste prix, comme à l'employeur et à l'ouvrier un service en rapport avec le salaire payé ; il s'agit en somme de mesures administratives tendant à réprimer la fraude et à prévenir les abus, tel le décret parvenu jusqu'à nous sous le titre de « loi de Sanaa »[12]. L'autre se

(11) Cf. *Supra*, Ch. I.

(12) *Qânûn Ṣan'â'*, Le Caire, 1964. Cf. R. B. SERJEANT and I. AKWA', The statute of Ṣan'â', in : *San'â', an arabian islamic city*, p. 179 sqq., edited by R.B. Serjeant and Ronald Lewcock, *World of Islam Festival Trust*, London, 1983.

propose plutôt d'établir des droits et de définir des responsabilités ; c'est précisément ce qui nous intéresse ici. Or, il est tout à fait significatif pour notre propos qu'en passant d'une profession à une autre la peine encourue pour un même délit est sujette à variation et que la nature du châtiment peut dépendre de la catégorie sociale de l'auteur du crime.

Passons tout d'abord en revue les principaux groupements sociaux entre lesquels le mariage est exclu. Ils sont au nombre de cinq[13] :

- les *sayyid*,
- les agriculteurs et les *quḍât* (représentants de la science religieuse),
- les commerçants,
- les artisans,
- les *'anâḍîl ('ahl al-thulth, 'ahl al-khums)*.

Tous ces groupements ont leurs propres règles coutumières, indépendantes de la loi religieuse[14]. Mais celle-ci n'est pas négligée pour autant, car non seulement on lui accorde la priorité dans le double domaine de la succession et du statut personnel, mais on lui donne aussi la préséance quand le demandeur et le défendeur n'appartiennent pas à la même catégorie sociale et lorsque l'auteur d'un délit habite la ville.

Notons d'abord que le régime des *sayyid* demeure inchangé quel que soit leur lieu de résidence. Il en serait de même pour la partie humble de la population quand elle réside dans la cité : le pouvoir central applique à son encontre les peines prévues par la loi. Mais à la campagne où l'on a recours au droit coutumier, les *'anâḍîl* échappent au talion, sauf quand il y a équivalence entre le meurtrier et sa victime, c'est-à-dire quand ils appartiennent à la même classe sociale. Autrement dit, le représentant du sang juge indigne de lui de se venger et préfère s'en remettre à la justice officielle. En fait, cette attitude est observée presque partout dans le Yémen : on refuse de venger sur un inférieur le sang d'un supérieur. Néanmoins, la responsabilité collective permet au Bédouin de frapper le maître à la place de l'esclave, ce que les sédentaires ne tolèrent qu'exceptionnellement.

Si nous considérons maintenant la situation des représentants de la science religieuse dans la société rurale, nous constatons qu'ils jouissent parfois d'un statut juridique spécial appelé *hijra* que nous avons déjà défini[15]. Ce substantif, rappelons-le, désigne des hommes adonnés à l'étude de la religion qui ont élu domicile dans un autre groupe que le leur et qui, une fois admis, bénéficient de maints privilèges. Ils sont protégés par le groupe tout entier qui les défend contre toute attaque physique ou morale, venge leur sang ou exige une composition plus lourde que celle demandée pour le meurtre d'un contribule. Sont-ils eux

(13) Nous ne parlerons pas ici du groupe des *'akhdâm*, « serviteurs », considérés comme la lie de la population. Il s'agit d'une minorité, peut-être d'origine abyssine, qui vit en marge de la société et avec laquelle aucun Yéménite, même de condition très modeste, ne voudrait s'unir par les liens du mariage. Les *'akhdâm*, dans leurs rapports avec les Yéménites, sont soumis à la loi écrite. Mais ils règlent leurs propres différends d'après leurs coutumes.

(14) Cf. R.B. SERJEANT « Société et gouvernement en Arabie du Sud », *Arabica* XIV, 1967, 294.

(15) Cf. *Supra*, Ch. I, p. 28.

mêmes coupables ? Ils seront jugés d'après la loi religieuse, alors que le reste de la population est soumis, sur un grand nombre de points, aux règles coutumières.

Soulignons que les *'anâḍîl*, appelés aussi tantôt *ahl al-khums*, tantôt *ahl al-thulth*, selon les régions, jouissent d'une immunité pareille à celle des gens de la *ḥijra*. Ils sont soustraits aux malveillances de toute personne d'une catégorie sociale supérieure. Si malgré tout, ils sont victimes d'une agression ou lésés dans leurs droits, un soutien collectif place l'oppresseur dans une situation intenable et le contraint à faire réparation.

Les commerçants et les artisans vivant dans un milieu rural posent moins de problèmes au juriste : ils relèvent généralement des tribunaux qui statuent selon la loi écrite, la seule officiellement reconnue par le pouvoir central. Mais des complications surgissent quand les antagonistes n'appartiennent pas à la même catégorie sociale : le recours à la coutume est alors envisagé. C'est même la procédure couramment suivie quand la victime fait partie du groupe des *ḥijra*, des *'anâḍîl* ou des agriculteurs. En effet, ces derniers, qui ont accordé leur protection à ceux qui sont placés aux extrémités supérieure et inférieure de l'échelle sociale, entendent aussi appliquer, du moins dans la majorité des cas, la loi héritée du désert. Ils ont pourtant recours à la *sharî'a* pour les cas relevant du statut personnel et du régime successoral. En réalité, même à l'intérieur de ce double domaine, la législation islamique n'est pas acceptée sans amendements. Ainsi le *shighâr* ou échange de femme contre femme sans paiement de douaire, prohibé par l'islam, est pourtant d'une pratique courante. De même, les dispositions de la loi en faveur du créancier dont le débiteur vient à mourir sont parfois contestées par les héritiers. L'anecdote suivante souligne la place importante qu'occupe la coutume dans les milieux ruraux. Un juge de Dhamâr fut appelé par des villageoises pour assurer la dévolution d'une succession. Il se rendit compte au cours de la discussion que le défunt laissait derrière lui une dette. Conformément aux stipulations coraniques, il ordonna en premier lieu le remboursement des sommes dues. Mais les membres de la famille ne l'entendirent pas ainsi, malgré les injonctions du juge qui les exhortait à suivre l'enseignement de Dieu. Il récita, pour les convaincre, le verset où il est dit que le partage de la succession ne peut intervenir qu'après la dévolution des legs par testament et l'extinction des dettes (Coran IV, 11). Cet argument n'eut pas plus d'effet, et l'homme de loi était sur le point de retourner chez lui lorsqu'il se souvint d'un adage attribué à une personnalité semi-légendaire et bien connu des paysans yéménites. Il se retourna alors vers les héritiers et énonça : « 'Ali Ibn Zâyid dit : « La créance avant la succession »[16] – Ô Qâdi ! répondirent ces derniers, que ne l'as-tu dit plus tôt »[17].

On pourrait dire, en conclusion, que le système coutumier yéménite accepte, d'une manière générale, les normes du désert, tout en faisant appel à des principes ségrégatifs qui réduisent les catégories sociales au

(16) Des aphorismes attribués à 'Ali Ibn Zâyid ont été publiés par Anatoli AGARYSHEV, Moscou, 1968.

(17) Anecdote citée par 'AKWA', *al-Amthâl al-yamaniyya*, t. I, Le Caire, s.d.

rang de castes. Les valeurs véhiculées par le bédouinisme exercent sans doute sur les esprits une grande attirance. Mais la situation géographique du Yémen, la fertilité des hauts plateaux, les conditions historiques particulières par lesquelles il est passé, une fixation au sol de vieille date, deux fois millénaire, l'éloignent forcément de la civilisation du désert. On se trouve finalement en présence d'un coutumier original fort ancien, qui remonte pour le moins à la période préhégirienne, comme l'atteste le mot *ṭâghût* par lequel il est couramment désigné au Yémen[18]. Or ce terme, qui appartient au vocabulaire coranique, est très souvent pris au sens d'idole. En réalité son acception n'est pas bien établie[19]. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il renvoie manifestement aux temps de la *jâhiliyya* et aurait été utilisé comme synonyme de « loi »[20]. En tout cas, c'est sous cette appellation que le système coutumier fut combattu par les *Imâms*[21]. Ces derniers y voyaient une ultime manifestation du paganisme et lui reprochaient de s'écarter sur plus d'un point de l'enseignement prêché par Muḥammad. Ils ont donc tenté, avec le succès relatif que l'on sait, de lui substituer la *sharî'a*. En fait, l'Islam l'a toujours considéré comme une expression de la permanence des valeurs païennes, comme une résurgence des anciennes croyances, en quoi il semble avoir raison. En effet, certaines procédures coutumières font appel à un rituel magico-religieux en utilisant le pouvoir coercitif du sang sacrificiel : pour contraindre la partie adverse ou celle dont on sollicite l'aide à céder aux instances du demandeur, celui-ci immole une ou plusieurs victimes, en rapport avec l'importance de la faveur désirée.

(18) D'après R.B. SERJEANT, la loi coutumière est appelée *ṭâghût* dans une aire qui va du Kuweit au Ḥaḍramawt (cf. « Ḥaram and Ḥawṭah, the Sacred Enclave in Arabia », in *Mélanges Tâha Husayn*, Le Caire, 1962, 41).

(19) Il est utilisé huit fois dans le Coran, mais tardivement et dans des versets qui seraient tous médinois. En tout cas, six d'entre eux ont été révélés à Médine (II, 256 et 257 ; IV, 51, 60 et 76 ; V, 60). Quant aux deux autres (XVI, 36 ; XXXIX, 17), qui appartiennent à des sourates considérées généralement comme mekkoises mais contenant en fait des révélations de diverses périodes, plus d'un commentateur les place après l'Hégire. Le *ṭâghût* serait-il médinois et originaire de l'Arabie du Sud ? Nous nous contentons de poser la question. Si nous considérons à présent le sens du terme, il est indéniablement obscur. Pour un certain nombre de commentateurs, il désigne une divinité païenne. La *Sîra* d'Ibn Hishâm décrit les *ṭawâghît* (pl. de *ṭâghût*) comme des temples aussi vénérés que la Ka'ba, ayant leur prêtres et leurs desservants. On effectuait des tournées rituelles autour de ces demeures sacrées, on leur faisait des offrandes et l'on y immolait des victimes (cf. Ibn HISHÂM, *Sîra*, t. I., p. 81, Le Caire, 1329, SERJEANT, *op. cit. supra*). Mais un passage du texte sacré permet une autre interprétation : « Ils veulent s'en remettre à l'arbitrage du *ṭâghût* alors qu'il leur est ordonné de le renier » (Coran IV, 60). Or l'idée d'arbitrage est inséparable de celle de règles coutumières. Aussi sommes-nous enclin à accepter l'hypothèse d'après laquelle *ṭâghût*, au temps du paganisme arabe, pouvait être compris au sens de loi, à moins qu'il ne s'agisse d'une divinité cléromantique auprès de laquelle on tirait les sorts sacrés, comme cela se faisait devant Hubal.

(20) « I incline therefore to the theory that *Tâghût*, before Islam, may havein cluded the senses of law and custom in just the same way as « *Dîn* » means law », note à ce propos R. B. SERJEANT (« Ḥaram and Ḥawṭah..., 42).

(21) Vers le milieu de la seconde moitié du XII[e] siècle de l'Hégire, l'ibaḍite Ḥasan Wahbah, venu de l'Oman avec quatre mille guerriers, tenta de gagner le Ḥaḍramawt à sa cause en se donnant pour mission de faire triompher la glorieuse *sharî'a* et d'abolir l'autorité du *ṭâghût* (cf. Sa'id BÂWAZÎR, *Târîkh ma'âlim al-Jazîrat al-'arabiyya*, p. 285, Aden, 1966).

Comme on devrait s'y attendre, c'est évidemment parmi les campagnards du Nord et du Sud-Yémen et les nomades et les semi-nomades de ces mêmes régions, que le droit coutumier trouve sa plus large audience. En quoi consiste-t-il et quel en est le champ d'application. C'est ce que nous essaierons de montrer dans les chapitres suivants. Malheureusement, vu l'ampleur du sujet qui pourrait fournir la matière d'un ouvrage, nous limiterons cet exposé au seul coutumier de type bédouin.

VI

ASPECTS DU COUTUMIER YÉMÉNITE DE TYPE BÉDOUIN

Joseph CHELHOD

Etat des recherches

Comme l'indique le mot *ṭâghût* par lequel il est souvent désigné, le droit coutumier yéménite semble d'origine antéislamique. Son ancienneté est également attestée par cette autre appellation, plus courante : *'aḥkâm al-salaf*, « les sentences des aïeux ». Le substantif *'urf* d'un usage fréquent dans les sociétés bédouines, est moins employé par les Yéménites qui lui préfèrent son pluriel *'a'râf*. Dans le Ḥaḍramawt la règle coutumière est connue sous le nom de *sâriḥa* (du verbe *saraḥa*, laisser paître librement) ; on dit également *sâlifa*, usage, conte. Quant au coutumier lui-même, on lui réserve parfois le terme technique *far'*, branche, conséquence, emprunté à la jurisprudence islamique, pour le différencier précisément du *shar'*, considéré comme le principe, *'aṣl*, la base même de la législation. Mais il est plus généralement désigné, dans toute cette région du Sud-Yémen, par le mot *qabwala* ou manière de vivre tribale.

Combattu par les autorités au nom de l'Islam, le droit coutumier n'a pour lui aucune assise politique. Il jouit seulement de cet immense pouvoir que confère l'attachement populaire à la tradition. Tout manquement à son égard heurte la sensibilité du groupe qui réagit en prenant des sanctions à la fois morales et matérielles à l'encontre du contrevenant.

Bien entendu, le droit en question est essentiellement oral. Aussi ses dispositions accusent-elles des divergences d'une région à une autre. Mais il s'agit souvent de différences mineures qui touchent davantage la terminologie, la lettre de la règle plutôt que son esprit. Bien que les

campagnards et les *qabîli* ou hommes des tribus fassent souvent appel à lui pour régler leurs différends, il n'est guère connu, dans les détails, que des chefs de groupe et de quelques spécialistes qui ont justement pour métier d'arbitrer les litiges. Les connaisseurs en droit coutumier sont de plus en plus rares. A cause de la guerre qui lui fut livrée de tout temps par le pouvoir central, il s'est réfugié dans des localités où il était plus ou moins à l'abri. Avec l'avènement de la dynastie des Ḥamîd al-Dîn, on n'osait plus l'appliquer ouvertement. La guerre civile qui permit au régime tribal de s'affirmer de nouveau comme une force politique, le tira presque de la clandestinité. Il refit donc surface, mais timidement en limitant son champ d'application à ce qui est considéré par tout yéménite qui se respecte comme un code d'honneur, notamment au domaine des *'uyûb*, opprobres, actes infamants qui ternissent la réputation d'un homme et noircissent sa face.

Aujourd'hui, après qu'il eut ouvert ses portes à la civilisation occidentale et subi l'assaut de sa technologie, le Yémen tout en restant profondément attaché à ses propres valeurs, tente de sortir de l'impasse où l'avaient acculé le pouvoir théocratique des *Imâms* et l'absolutisme des petits sultans. Le prestige du *qabîli* est terni. Et l'ancienne classe laborieuse, jadis très méprisée, parvient à briser le carcan social grâce aux techniques qu'elle a nouvellement acquises. Longtemps condamnée à l'immobilisme et à la stagnation par les coutumes, elle se révolte donc contre un coutumier qui l'a maintenue dans une espèce d'asservissement. D'autre part, des moyens de communication de plus en plus rapides et sûrs permettent aux agents du pouvoir central de donner davantage d'efficacité à leur action. De sorte qu'on voit se dessiner un mouvement irréversible de déclin du droit coutumier, surtout au Sud-Yémen, où l'autorité de l'Etat frappe avec vigueur toute manifestation de l'ancienne féodalité. Au Nord ou l'intégrisme religieux gagne toutes les couches sociales, sous l'influence conjuguée du wahhabisme et du Khumaynisme, le coutumier est combattu au nom de l'Islam. Délaissé, oublié, il n'est guère connu que de quelques cheikhs ou d'anciens magistrats. Nous avons eu la chance, lors de nos enquêtes d'avoir affaire à des *manha*, juges suprêmes auxquels on fait appel en dernière instance. L'un d'entre eux, le cheikh Yaḥya 'Amrân, des Bani Ṣuraym, résidait à Khamir ; un autre, le cheikh Fayṣal al-surabi, de la tribu des Ṣuḥâr (Khawlân) vivait à Ṣaḥn, près de Saada. Dans le Ḥaḍramawt, des rencontres ont eu lieu à l'initiative des autorités locales, avec des *qabîli* bien au fait des usages tribaux, nommément Sâlim Sa'îd bin Al-'Abth et Mubârak bin Salîm bin 'Ujayl bin 'Ajjâj. Toutes nos informations sont donc de première main. En revanche nous n'avons pas eu la chance de dénicher, sur ce sujet, le moindre document manuscrit malgré d'inlassables recherches.

A maintes reprises en effet, lors de mes enquêtes au Nord-Yémen, on m'avait certifié que les grandes lignes du coutumier et ses principales dispositions avaient été mises par écrit afin de les sauver de l'oubli. Il existerait même trois ouvrages manuscrits sur ce sujet. Le premier aurait pour titre *'Aḥkâm ibn Zinbâ'*, « les sentences d'*Ibn Zinbâ'* ». Le second serait intitulé : *Kitâb al-sab'iniyya*, « Le livre de la *sab'iniyya* ». Le

troisième serait un recueil sans titre. Pour ma part, j'eus l'occasion de visiter une grande partie du Yémen du Nord et de rencontrer un grand nombre de cheikhs. Des informateurs me donnèrent même les noms et les adresses des personnes qui seraient en possession d'un de ces documents ou d'un manuscrit similaire. Chaque fois que je croyais toucher au but, je me retrouvais les mains aussi vides qu'auparavant. Mais ces déplacements en quête d'un ouvrage insaisissable ne furent pas totalement infructueux : ils me permirent d'entrer en contact avec de nombreux détenteurs d'un savoir oral dont ils ont bien voulu me faire part. Les informations ainsi recueillies sont suffisamment riches et variées pour fournir la matière d'un ouvrage. On ne saurait donc les exploiter intégralement ici. On se contentera, dans les pages qui suivent, de décrire quelques aspects, parmi les plus caractéristiques, du coutumier yéménite de type bédouin.

L'organisation judiciaire

Il y a lieu de noter d'abord qu'on ne peut faire appel, en même temps, aux deux systèmes juridiques en vigueur au Yémen : le *shar'* et le *'urf*. Celui qui veut intenter un procès doit s'adresser soit à une cour statuant selon la justice officielle, soit à un tribunal arbitrant selon les coutumes. Il va de soi que la sentence rendue pourrait être alors sensiblement différente. En effet le *shar'* peut infliger des peines afflictives et condamner même un meurtrier à la peine capitale, ce qui n'est nullement dans les attributions d'un juge s'inspirant des normes coutumières. A de rares exceptions près, le rôle de ce dernier se limite à une action de reconciliation. Dans le cas d'une effusion de sang, par exemple, il aura à rétablir la paix entre le vengeur et le coupable, à retrouver l'équilibre perdu, grâce au paiement de la *diya*. Mais en même temps il pourrait se montrer plus sévère que le juge statuant selon le *shar'*, autrement dit le *qâḍi*. Ainsi quand un homme maltraite une femme qui lui est étrangère, cet acte est puni d'un simple emprisonnement par la loi ; en revanche, il est considéré comme un opprobre par le *'urf* et son auteur devrait verser une forte indemnité, presque l'équivalent du prix du sang. Les deux systèmes en question n'ont donc pas la même optique. Il est normal que l'on ne puisse faire appel qu'à l'un ou l'autre tribunal.

Une autre remarque à propos des différentes branches du droit (public, privé, civil, administratif...) si familières au lecteur occidental : à l'instar du *'urf*, le coutumier yéménite est un tout indifférencié. On pourrait y distinguer néanmoins un droit privé et un droit public, en donnant à ces mots un sens conforme à l'étymologie, mais presque sans rapport avec celui que leur réserve l'usage juridique.

Le premier concerne les rapports entre les membres d'une même famille patriarcale. En effet, à cause de la solidarité agnatique, le petit groupe de parenté préfère s'en remettre à son chef pour trancher les litiges. Celui-ci prodigue ses conseils, tente, par la persuasion, de ramener la concorde et arbitre, au besoin, des conflits mineurs. Mais

quand des intérêts importants sont en jeu, l'intervention d'une autorité supérieure, jouissant du pouvoir de contrainte, est alors requise. Le second a pour objet les problèmes de la vie publique et traite des relations des individus entre eux en tant que membres d'un clan ou d'une tribu. Redisons-le, cette distinction, au sein du coutumier, d'un droit familial ou « privé » et d'un droit « public », bien qu'elle corresponde sommairement à la réalité n'est nullement entrevue par les usagers. On constate d'ailleurs que les deux domaines empiètent souvent l'un sur l'autre.

En effet, les pouvoirs d'un juge qui prend ses décisions conformément aux règles coutumières sont restreints : ils se limitent à une mission d'arbitrage et de réconciliation. Il écoute donc les arguments des deux parties en présence, évalue les torts et condamne le coupable à indemniser la victime. Il n'est pas habilité, répétons-le, à infliger des peines afflictives, moins encore à prononcer une sentence de mort. De tels châtiments relèvent des prérogatives du tribunal religieux. Il arrive pourtant qu'une cour de justice agissant selon le *'urf* décide de l'exécution d'un meurtrier. Mais une telle mesure ne peut être prise que par le haut conseil tribal ou par son principal représentant, le *muqaddam al-ṭâ'ila*, par exemple, comme dans le Ḥaḍramawt. L'application de la sentence est faite par un proche parent de la victime : le représentant du sang. Et l'on retombe ainsi dans le domaine du droit privé. Le talion est exclusivement du ressort de l'individu. Lui seul pourrait prendre l'initiative de rendre coup pour coup. Son action n'est pas contraire aux coutumes et n'est donc pas répréhensible quand il exécute une vengeance du sang ou quand il frappe à mort l'homme coupable d'atteinte à l'honneur d'une femme. Mais dans tous les autres cas, le Yéménite qui veut rester dans la légalité, devrait régler les litiges par l'arbitrage.

Contrairement aux usages des Bédouins de Jordanie où l'autorité judiciaire s'est différenciée de l'autorité politique, au Yémen c'est à un cheikh qu'on fait généralement appel pour trancher un litige. Mais il arrive aussi que des juges titulaires ne soient pas eux-mêmes des chefs politiques. En principe, tout mâle adulte, jouissant de toutes ses facultés mentales, connu pour sa probité et possédant la compétence requise pourrait être choisi comme arbitre. S'il justifie, par des décisions judicieuses, la confiance qu'on lui témoigne, il acquéra rapidement la notoriété, et sa renommée sera à la mesure de son savoir-faire. Il n'empêche qu'au Yémen le cumul des deux dignités est assez fréquent, bien qu'il ne soit pas de règle. Néanmoins, dans le Ḥaḍramawt, il semble que la magistrature soit l'apanage de ceux qui détiennent le pouvoir tribal.

L'arbitre qui statue selon les usages coutumiers est appelé *muḥakkam*, « celui qui a reçu mandat d'arbitrer », on dit aussi *muqawwal*, « celui qui a reçu mandat de parler », et *mufawwaḍ*, « le mandaté ». Dans le Ḥaḍramawt, l'arbitre est en même temps un chef tribal. Celui-ci est appelé *muqaddam*, « celui qui est placé devant ». Selon l'importance du litige, on choisit un chef de lignage ou *'âqil*, sage, un chef de tribu ou de confédération, successivement *muqaddam al-qabîla* et *muqaddam al-ṭâ'ila*.

Il ne semble pas qu'il y ait des magistrats spécialisés, comme en Jordanie, c'est-à-dire qui jugent telle catégorie de crimes ou de délits plutôt qu'une autre, comme les atteintes à l'honneur ou à l'intégrité physique de la personne. C'est la personnalité du juge, sa compétence et son importance politique qui déterminent sa place dans la hiérarchie judiciaire. Les conflits mineurs sont arbitrés par le *'âqil* ou par un notable de même rang que lui. Quant aux grands procès, ils sont d'habitude réservés aux cheikhs de la fraction ou de la tribu.

Comme dans le droit occidental, le coutumir yéménite prévoit un ordre judiciaire qui garantit les plaideurs contre un jugement arbitraire. En effet le perdant ou même le gagnant d'un procès qui n'est pas convaincu de l'équité de la sentence pourrait faire appel. Le litige est alors soumis à un autre arbitre. Celui-ci, selon les tribus, est appelé *manha* (Bani Ṣuraym) ou *maradd* (Nihm). Le nouvel arbitrage pourrait être également contesté. Le différend est alors jugé par un magistrat de haut rang, qui porte le nom de *naggâfi* (Banu Ṣuraym) ou *manha* (Nihm) ou *muqaddam al-ṭa'ila* (Manâhîl). Mais ce qui est curieux c'est que lorsqu'on interjette appel, c'est le bénéficaire du jugement et le juge lui-même qui l'a prononcé qui sont alors traduits devant une juridiction supérieure. Si celle-ci infirme la sentence, les frais occasionnés par le nouveau procès sont à la charge de l'arbitre qui s'est fourvoyé. En outre, celui-ci doit reverser les honoraires qu'il a reçus de la partie qui avait fait appel contre lui.

La procédure coutumière yéménite est quelque peu différente de celle suivie par les Bédouins. Chez ces derniers, le juge vit de son métier et il accepte rarement de remplir sa fonction bénévolement. Chez les fermiers yéménites, à cause du cumul des charges, le cheikh pourrait arbitrer pour l'honneur, c'est-à-dire sans réclamer des honoraires. Mais, d'une manière générale, une rétribution dont le montant varie selon l'importance du procès récompense les efforts du juge, de ses adjoints, comme ceux des garants. En outre, toute action en justice donne lieu à des dépenses plus ou moins importantes, comme des frais d'hospitalité et des indemnités de déplacement. La question pécuniaire occupe donc, malgré tout, une place importante dans le coutumier yéménite, comme nous le montrera l'étude de l'ensemble des règles à suivre pour parvenir à une solution « juridictionnelle ».

La procédure

Pour régler un différend selon la procédure coutumière, les deux parties doivent choisir un arbitre. Celui-ci est tout désigné dans les conflits mineurs : c'est le chef de famille ou le *'aqil* qui tente de ramener la concorde. Son action est d'habitude bénévole. Dans les litiges plus importants, on s'adresse au cheikh ou à un *muḥakkam*. En réalité, les choses ne sont pas toujours aussi simples, car les deux adversaires ne sont pas toujours d'accord sur un même juge. En outre, l'auteur d'un acte préjudiciable chercherait plutôt à se dérober à l'action de la justice. C'est donc celui qui croit avoir le droit pour lui qui, d'habitude, prend

l'initiative de l'action judiciaire. Il s'adresse à un cheikh et demande à ce qu'il soit confronté avec son adversaire. Celui-ci ne peut se soustraire à l'action engagée contre lui. Chercherait-il à s'enfuir ? C'est sa famille elle-même qui le forcerait à comparaître devant le tribunal, à cause de la solidarité collective des agnats. Mais le juge choisi par le demandeur pourrait être récusé par le défendeur. La procédure veut en effet qu'il soit agréé par les deux parties. Autrement, chacun des deux adversaires choisira le sien. Les arbitres ainsi désignés prendront leur décision d'un commun accord et leur sentence a force de loi. A Saada, il existe une troisième voie pour le choix du juge. Trois noms sont proposés aux plaideurs. Le demandeur en récuse un, le défenseure en récuse un autre. Le troisième restant est nécessairement accepté, et son jugement est sans appel.

Quand les adversaires sont d'accord pour soumettre leur différend à un arbitre (ce qui est le cas général), celui-ci exige d'eux un acte écrit par lequel ils lui donnent pouvoir de juger. Mais ce pouvoir pourrait faire aussi l'objet d'une déclaration orale, faite devant témoins, dès l'ouverture de la séance.

La sentence prise en vertu de ce mandat a force de loi si les deux parties n'y introduisent pas une clause restrictive par laquelle elles se reconnaissent réciproquement le droit de faire appel. Autrement, elles doivent expressément déclarer qu'elles acceptent, sans recours, l'arbitrage du *muḥakham*.

Quel que soit leur nombre, les arbitres exigent, dès lors qu'ils ont reçu mandat de trancher le litige, que chaque partie remette entre leurs mains une arme, fusil, *janbiyya*, appelée en l'occurence *'adâl*, terme qui pourrait être traduit par équivalence. La cour demande, en outre, à chaque adversaire de désigner son garant. Nous reviendrons plus loin sur le symbolisme de l'arme et le rôle joué par ce dernier. Quand la juridiction du *muḥakkam* est assortie de restriction, celui qui n'est pas satisfait du jugement rendu se réserve le droit d'interjeter appel.

L'arbitre essaiera alors de lui prouver que la sentence prononcée est conforme au coutumier. S'il n'y parvient pas, le perdant est en droit de traduire ce même arbitre devant le *manha*. Le différend qui a donné lieu au premier procès est ainsi rejugé. Mais les adversaires ne sont pas strictement les mêmes : le litige oppose le perdant du procès au juge qui l'a condamné. Celui-ci prend soin de rédiger, par écrit, sa sentence. Le *manha* exige des deux parties le dépôt d'un objet de valeur. S'il confirme la sentence, celle-ci devient exécutoire. Le perdant aura alors à payer en sus des frais du premier procès, une indemnité au premier arbitre et les honoraires du *manha*. Mais si le jugement est infirmé, le *muḥakkam* devra rendre les honoraires qu'il a reçus et payer également ceux dûs au *manha*[1]. Quant à celui qui a été débouté, il devra se conformer au nouveau jugement, à moins qu'à son tour il ne fasse appel.

(1) Cette information, confirmée par plusieurs cheikhs des Ḥâshid et Bakîl, est contestée par un magistrat de la tribu des Khawlân Saada. Selon lui, les honoraires versés au *muḥakkam* lui sont définitivement acquis, lors même que le *manha* casse sa sentence.

C'est alors que le *naqqâf* (prononcer *naggâf*) entre en jeu. Ce terme appartient à l'arabe classique. Il dérive du verbe *naqafa* qui signifie casser le crâne pour en extraire la cervelle. Dans le langage courant, il désigne un homme perspicace et circonspect. Dans le coutumier yéménite, il s'agit d'un magistrat qui joue le rôle d'une cour de cassation. Il aura à se prononcer sur les jugements rendus successivement par le *muḥakkam* et le *manha* lesquels sont, à leur tour, entraînés dans le conflit. Sa décision a force de loi et il reçoit une rétribution pour son travail. A Saada, on l'a vu, c'est le *maradd* qui est sollicité en dernière instance.

Il arrive aussi que les deux parties soient également mécontentes de l'arbitrage, l'une jugeant insuffisante l'indemnité qui lui est accordée, l'autre l'estimant excessive. Chaque adversaire choisit alors son juge. Les magistrats ainsi désignés statuent sur le litige. Leur sentence a force de loi.

On pourrait aussi recourir à l'assistance d'un ou de plusieurs experts qui prendraient alors part aux délibérations. Il revient au *muḥakkam* désigné d'en exprimer le désir, quand le conflit qui lui est soumis présente des difficultés particulières.

Quel que soit l'arbitre choisi, il exige des deux adversaires, dès l'ouverture du procès, qu'ils remettent entre ses mains une arme, généralement la *janbiyya* yéménite traditionnelle ou un fusil. En se désaisissant ainsi de son poignard, le yéménite accomplit d'abord un geste hautement symbolique. Il signfie par là qu'il se soumet entièrement au tribunal puisqu'il lui abandonne ce qui est, à ses yeux, un attribut de liberté et un emblème de virilité. Mais c'est aussi un gage puisqu'il s'agit d'un objet de valeur (et parfois de grande valeur). Sa remise au *muḥakkam* garantit l'exécution de la sentence par le perdant. Il ne le lui sera restitué en effet que lorsqu'il se sera conformé aux décisions du tribunal. S'il fait appel, l'arbitre retiendra l'arme jusqu'à la fin du procès. Il rendra alors sa *janbiyya* au gagnant et remettra celle du perdant entre les mains de son garant en lui disant : « voici l'arme de ton client, tu répondras de l'application du jugement », (textuellement : « le jugement est dans ta face »). S'il s'agit d'un conflit mineur qui ne nécessite pas la nomination d'un garant, l'objet remis en gage par le perdant restera entre les mains de l'arbitre jusqu'à ce que le gagnant obtienne satisfaction.

Quand le litige est important, le tribunal ne se contente pas de la simple remise d'une arme. Chaque partie devra en outre procéder à la nomination d'un *kafîl*, garant[2]. Comme le *'urf* bédouin, le coutumier yéménite fait la distinction entre le garant de paiement, *kafîl wafa*, et le garant de quiétude, *kafîl dafa*. L'un garantit le paiement de la somme due par son client : dette, indemnité, prix du sang ; l'autre assure la partie adverse contre tout acte de représailles susceptible d'être exercé

(2) Les Yéménites établissent parfois une subtile distinction entre *kafîl* et *ḍamîn*, l'un et l'autre substantif signifiant également « garant ». La responsabilité du second est momentanée : il répond sur le champ du comportement de son client. Celle du *kafîl* n'est pas limitée dans le temps : elle demeure tant que le client n'a pas rempli ses engagements.

par le sien. Des pénalités très sévères sont prévues à l'encontre de la partie qui ne respecte pas la décision du tribunal, faisant perdre du même coup la face de son garant. Si, pour donner un exemple, le représentant du sang, après avoir accepté le principe du wergeld et nommé un répondant exerce quand même sa vengeance, il aura à verser alors onze fois le prix du sang. Les 5/11 de cette forte pénalité sont prévus en faveur du garant et de son clan, afin de racheter l'affront qui leur a été fait.

Il arrive que le répondant, devant l'énormité de l'indemnité accordée par la cour, ne se sente pas en mesure d'assumer ses responsabilités. Il demandera alors l'appui d'un puissant notable. Ce dernier se portera donc garant des engagements pris par le répondant défaillant. Il est appelé *kafîl al-ṣiyâna*, garant de sécurité.

Les honoraires

Un cheikh influent, une personnalité en vue, un chef de famille pourraient accepter d'arbitrer bénévolement, pour le prestige de la fonction. Mais, d'une manière générale, presque tous les acteurs du drame judiciaire demandent à être rétribués. Les honoraires varient selon l'importance du litige et la renommée du juge. Celui-ci, en 1969, recevait parfois plus de cent *riyal* pour arbitrer un conflit majeur, soit plus de mille francs de 1983. En outre des frais de déplacement et d'hospitalité sont également à prévoir. En effet malgré la réputation de diligence qu'on reconnaît d'habitude à la justice coutumière, beaucoup de temps est perdu en palabre. Il est donc habituel qu'un repas soit offert au président, à ses assesseurs, aux garants, aux témoins et aux amis qui apportent leur assistance. En outre des indemnités sont également versées aux répondants des deux parties adverses. Ces derniers reçoivent à eux deux, une somme égale aux honoraires du *muḥakkam*. Quant au *manha*, il est moins rétribué que le premier arbitre désigné. En effet, il n'a ni à instruire le procès, ni à procéder à l'audition des témoins. Il se contente d'émettre un avis sur la sentence, en déclarant si elle est ou non en conformité avec le coutumier. A son tour, et pour les mêmes raisons, les honoraires du *naqqâf* sont inférieurs à ceux du *manha*. En revanche, ces deux derniers magistrats, surtout s'ils sont appelés en consultation loin de leur lieu de résidence, sont reçus avec tous les honneurs dûs à leur rang social et à leur fonction. Les repas qui leur sont offers sont assez dispendieux.

Les dépenses occasionnées par un procès sont donc de deux sortes. Il y a d'une part, des frais d'hospitalité et des frais de déplacement. Ils sont supportés, par moitié, par les deux parties. Il y a, d'autre part, les honoraires qui font l'objet d'un accord entre les adversaires. D'habitude, comme l'arbitre exige d'être payé dès l'ouverture de la séance, la rétribution qu'il reçoit est à la charge du demandeur et du défendeur. Mais quand ce dernier est manifestement dans son tort, la partie adverse rejette le processus habituel et déclare que le procès qu'elle intente oppose « le juste à l'injuste, le vrai aux faux ». Elle voudrait donc que le

paiement des honoraires soit à la charge du perdant. Le tribunal fait droit à cette réclamation.

Le procès

Une fois l'arbitre choisi, les gages remis entre ses mains et les garants nommément désignés, la cour examine alors le litige. Comme elle ne possède aucun moyen policier pour qu'elle puisse procéder à une enquête, elle se contente donc d'écouter l'exposé des faits selon les versions de chaque partie. Pour établir la vérité, elle dispose de trois sortes de preuve : la reconnaissance du délit, le témoignage et le serment. Quant à l'ordalie, elle relève d'un autre domaine du droit coutumier.

Quand le coupable est pris en flagrant délit ou s'il ne conteste pas la véracité des faits qui lui sont reprochés, le tribunal prononce sa sentence sans pousser plus loin l'interrogatoire. Elle ne cherchera pas non plus à connaître les motifs psychologiques qui auraient pu inciter au crime, sauf dans le cas d'un fou qu'elle déclarera irresponsable. Néanmoins, même dans un tel cas, la réparation due à la victime ou à ses héritiers devra être payée par la parenté agnatique du coupable. Nous reviendrons plus loin sur les nombreux problèmes que soulève l'atteinte à l'intégrité physique de la personne.

Il est rare que le tribunal se contente de l'exposé des faits selon les deux parties en présence. Pour qu'il se prononce, il voudrait une confirmation dans un sens ou dans un l'autre. Aussi fait-il appel aux témoins.

Tout mâle majeur, ayant au moins quinze ans révolus, en possession de ses facultés mentales, connu pour sa probité et son honorabilité peut être cité comme témoin. Sa récusation, par la partie adverse, est possible s'il est prouvé :

- que c'est un ennemi ;
- que sa réputation est ternie ;
- qu'il est déjà condamné pour faux témoignage, vol ou formication ;
- qu'il ne prie pas ;
- que l'honneur de sa femme n'est pas intact.

Le témoignage d'un proche parent est récusable. Il devient même suspect s'il est contredit par un étranger.

Un seul témoin ne suffit pas. Il en faudrait au moins deux dont l'intégrité ne saurait être mise en doute. Mais le témoignage isolé d'un homme d'une excellente réputation et de haute moralité est pris en considération. Quant aux femmes, sauf quand le procès concerne exclusivement la gent féminine, elles ne sont autorisées à comparaître devant un tribunal que si la partie adverse se montre conciliante. Et il faudrait deux femmes pour égaler le témoignage d'un homme.

L'enfant, même sain de corps et d'esprit ne peut être cité comme témoin. Il est un cas néanmoins où son témoignage est recevable : quand il est le seul à avoir assisté à l'événement. Mais dans ces conditions, celui

en faveur de qui la déposition est faite doit jurer solennellement, par le Dieu Tout-Puissant, que les faits ainsi rapportés sont l'expression même de la vérité.

Quand les allégations du demandeur ne sont pas confirmées par des preuves matérielles ou par des témoins, le tribunal invite alors le défendeur à prêter serment. D'habitude on jure par Allah, en posant la main droite sur le Coran. Cette solennité a lieu, de préférence, dans la mosquée, la face tournée dans la direction de La Mekke. Le serment qu'on prête, dans la grande mosquée de Sanaa, entre deux pierres levées, l'une appelée *masmûra* (la cloutée), l'autre la *manqûra* (la burinée) est extrêmement redouté. La mort frappe immanquablement le parjure.

Les nomades et les semi-sédentaires ne prennent pas toujours Allah à témoin. Ils invoquent des êtres et des choses familiers, intimes, mais qui ont à leurs yeux, une valeur sacrée. C'est ainsi qu'ils jurent par la famille, les enfants, les biens, le troupeau, le matelas (qui symbolise la femme).

Les Yéménites connaissent aussi le serment collectif. Quand un crime est commis dans un village et qu'on en ignore le coupable, c'est l'ensemble des habitants qui doivent prêter serment (à l'exception des femmes et des enfants). Mais il n'est pas nécessaire que toute la localité sur laquelle portent les soupçons soit astreinte à cette solennité. L'accusateur pourrait se contenter de ses membres les plus influents. En tout cas il pourrait exiger quarante-quatre co-jureurs.

Des co-jureurs sont également requis pour confirmer, (purifier) le serment prêté par un agnat. Celui-ci, témoin isolé ou proche parent de l'accusé, jure par Allah de dire la vérité. Deux membres (ou plus) de sa famille paternelle (son père, son frère, son oncle ou son cousin paternel) l'assistent et jurent à leur tour que c'est un homme véridique et qu'ils confirment son témoignage. C'est ce qu'on appelle « la purification du serment », *tazkiyat al-yamîn*.

La sentence

Muni de tous les éléments du procès, le tribunal peut prononcer alors la sentence. Celle-ci fait l'objet d'un document écrit. Il s'agit en réalité d'un procès verbal dans lequel le secrégaire, *'amîn*, consigne un résumé de l'affaire jugée : les allégations des deux parties, les preuves données à l'appui de chaque version, les relations des témoins, la prestation des serments, les attendus du tribunal et enfin le jugement rendu condamnant un des adversaires à verser à l'autre une indemnité dont le montant est nettement précisé. Ce document porte la signature du *muḥakkam* et éventuellement de ses assesseurs. Quant à la formule « de par moi et de par les juges qui m'ont précédé », en usage chez les Bédouins de Syrie et de Jordanie, elle est ignorée des Yéménites.

Il appartient au garant de veiller à l'application de la sentence. Son honneur est en jeu. D'ailleurs toute sa tribu est derrière lui pour le soutenir et obliger éventuellement son client à respecter la décision du

tribunal. Le coutumier yéménite connaît un autre moyen de persuasion : la contrainte par l'hospitalité. Les deux garants se rendent en effet chez l'adversaire de mauvaise foi, s'installent chez lui comme hôtes et ne le quitterons que lorsqu'il aura exécuté le jugement rendu.

Comme nous l'avons précisé plus haut, la sentence du tribunal a force de loi, sauf si le pouvoir donné à l'arbitre comporte une clause restrictive, donnant droit à chaque partie de faire appel.

La justice coutumière est généralement diligente. Mais elle devient expéditive en cas de meurtre ou d'une atteinte à l'honneur d'une femme, sauf quand le coupable parvient à se soustraire à son action. Ce n'est pas seulement le représentant du sang ou de la femme outragée qui frappe promptement. C'est également le conseil tribal, agissant comme autorité juridictionnelle, qui opte également pour une action rapide, susceptible de servir d'exemple. A l'occasion d'une grande réunion tribale des Arḥab, alors que la fête bat son plein, un homme met à profit le baroud d'honneur pour tuer un adversaire de deux coups de feu. Il est immédiatement arrêté. Les cheiks, siégeant en conseil extraordinaire, décident sur-le-champ de faire appliquer le talion. Mais le coupable mourra de quatre coups de feu : deux pour la parité, *naqa*, et les deux autres pour le déshonneur, *'ayb*. C'est le frère du décédé qui est chargé de l'exécution, qui a lieu séance tenante. Comme le crime est commis lors d'une fête durant laquelle les hostilités sont nécessairement suspendues, les chefs, malgré l'application du talion, ordonnent à la famille du coupable de verser une *diya* réglementaire aux héritiers de la victime. Elle devra en outre sacrifier six taureaux, pour réparer l'outrage fait à l'honneur des Arḥab. La chair des bêtes sera répartie entre les membres de la tribu.

L'immolation d'une ou de plusieurs bêtes, de préférence des taureaux, mais aussi des moutons et des chèvres (les poulets sont exclus) fait partie du rituel de réconciliation, quand on veut étouffer une vengeance ou laver un affront. Dès qu'un meurtre est commis, on arrête le coupable et l'on saisit son arme. Des notables se rendent auprès de la famille lésée et lui remettent l'arme du crime et quelques fusils. Un ou plusieurs taureaux sont immolés, afin de contraindre le représentant du sang à accepter la *diya*. On lui arrache finalement la promesse, *wa'd*, de n'entreprendre aucun acte de représailles contre le meurtrier. La trêve ainsi conclue constitue un premier pas vers la paix.

De même, quand un crime est commis dans un lieu sacré, *ḥima*, *ḥawṭa*, ou jouissant du statut d'inviolabilité comme c'est le cas de certains marchés, une réparation, *tahjîr*, est due pour le saint local ou pour les garants du *sûq*, c'est-à-dire les cheikhs qui en assurent la sécurité[3].

(3) Wâsi'î nous informe qu'à la suite d'une attaque du marché de Sanaa par des *qabîlî*, ces derniers, pour ramener la paix, durent sacrifier plusieurs taureaux sur les lieux mêmes de leur forfait (Al-Wâsi'î, *Târîkh*, p. 323).

Les opprobres

Il est des comportements que le coutumier condamne plus ou moins sévèrement et prévoit même des sanctions à l'encontre de ceux qui en sont coupables, alors que ni le droit musulman, moins encore le droit occidental ne les tiennent pour des délits. Ainsi refuser l'hospitalité à un voyageur, ne point défendre un compagnon de route, ne pas voler au secours d'un voisin ou de quelqu'un avec qui on a partagé le pain et le sel, mettre du kohol ou s'enduire les mains de henné (pour un homme) constituent des manquements plus ou moins graves au code d'honneur. Aussi les appelle-t-on opprobres, *'ayb* (pluriel *'uyûb*). Le châtiment qui s'abat sur le contrevenant est avant tout moral. Il est déconsidéré, son témoignage est refusé et aucun crédit n'est accordé à sa parole, à moins qu'il ne se rachète par une action d'éclat.

Ce comportement négatif vis-à-vis d'autrui est jugé bien plus sévèrement quand il s'accompagne de violence, physique ou morale, contre la personne qui a accordé sa confiance à son agresseur. C'est l'opprobre avilissant, ignominieux, noir, *al-'ayb al-'aswad*, selon l'expression en vigueur au Yémen. On touche à la limite de l'abjection, au déshonneur total, quand on s'attaque à un compagnon de route, à un hôte, à un protégé, à une femme ou à un membre de la classe la plus dédaignée de la population, comme le barbier, le ménestrel (*dawshân*), le poseur de ventouses... De tels actes sont punis par le coutumier avec une sévérité exemplaire. La réparation pécuniaire, pour un opprobre noir, est onze fois supérieure à celle normalement due pour un crime similaire commis sans les circonstances aggravantes qui le rendent particulièrement odieux. Pour apprécier la sévérité de la sanction d'un crime contre l'honneur, il faudra d'abord définir sommairement la *diya*. Ce mot signifie généralement le prix du sang. C'est l'indemnité payée par le coupable, pour un meurtre, afin de le soustraire à la vengeance. Mais il désigne aussi différentes compensations, notamment pour coups et blessures. Il est également pris comme étalon, servant de base d'évaluation à toutes sortes de dédommagement en cas de crimes contre l'honneur.

Nous n'aurons pas à parler ici de la *diya* elle-même et des différentes modalités de son application (notamment de l'évolution du montant de la composition, qui dépend de maintes variables comme les relations sociales entre le meurtrier et sa victime, le sexe, l'âge et le rang de la personne assassinée, les circonstances du crime, etc.) ; nous ne chercherons pas non plus à savoir par qui elle est due et à qui elle doit être versée. De tels problèmes, sans doute importants, exigent de longs développements ; nous espérons les traiter dans un travail ultérieur. Nous sommes surtout intéressés ici par cette indemnité particulière, qui équivaut à plusieurs *diya*, que doit verser l'auteur d'un crime contre l'honneur à sa victime. Elle répond en effet à une conception spéciale de la dignité qui transforme une simple violation d'une règle coutumière en un acte infamant dont la réparation exigerait un bain de sang.

Le coutumier yéménite distingue quatre sortes d'homicide : accidentel, par imprudence, par légitime défense et avec préméditation. Quelles que soient les circonstances dans lesquelles la mort a été donnée, le prix du sang doit être versé, même s'il s'agit d'un accident de la circulation, même quand on ne fait que se défendre virilement contre un agresseur. Mais alors que dans les trois premiers cas, la famille lesée est tenue d'accepter le wergeld, en renonçant à son droit de vengeance, dans le meurtre délibéré, prémédité, elle s'estime atteinte dans son honneur. Elle refuse généralement la composition. Seule l'application du talion blanchira la face du représentant du sang. Mais il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'opprobre au sens strict du mot. En effet, le meurtre en lui-même, quand la mort n'est pas donnée traîtreusement, ternit uniquement l'honneur de la famille endeuillée qui cherche à se venger. Mais la façon d'exercer cette vengeance pourrait entraîner le déshonneur de celui qui use de ce droit, pourtant quasi sacré. Le représentant du sang doit pourchasser partout le meurtrier. Mais quand le moment propice se présente il faudra qu'il laisse à son adversaire la possibilité de défendre sa vie. Le coutumier interdit de frapper quelqu'un pendant son sommeil ou dans le dos ou par surprise. Comme dans un western, le vengeur devra mettre son ennemi en garde, en lui ordonnant de faire face. Il serait ignominieux d'agir autrement. Celui qui accomplit sournoisement une vengeance n'en tirerait aucune gloire... Bien au contraire, plutôt que de laver sa honte, il attirerait sur lui et les siens le mépris général. La pénalité prévue par le coutumier pour l'auteur d'un tel opprobre noir varie selon le degré de bédouinisation de la tribu. A Khamir, deux *diya* sont exigées : l'une pour le prix du sang, l'autre pour l'opprobre. Dans le Jawf, le vengeur serait condamné, en outre, à avoir la main tranchée, car il aurait agi à la manière d'un voleur.

Toujours dans le Jawf, celui qui tue son compagnon de route est pourchassé par sa propre tribu. Rien ne pourra le sauver sinon l'exil définitif dans le grand désert. Arrêté, aucun repentir ne sera accepté de lui. Le talion sera appliqué, mais il aura d'abord la main coupée.

Celui qui se venge, même selon les règles prescrites par la coutume, mais après avoir accepté le prix du sang et nommé un garant, commet également un acte ignominieux. Il a en effet noirci la face de celui qui a accepté de répondre de lui. L'indemnité exigée pour un tel meurtre est fantastique. Le coupable est condamné à verser onze *diya*.

Est considéré aussi comme opprobre noir le refus d'appliquer la sentence du tribunal au mépris des engagements pris par le garant. Celui-ci s'estime lésé dans son honneur et exige une réparation exemplaire. S'il n'obtient pas satisfaction, personne n'aura plus jamais confiance en lui. Il perdra et son rang social et sa respectabilité. Sa déchéance sera totale. Aussi n'accepte d'être garant, surtout dans une affaire importante, qu'un puissant notable capable de faire respecter le jugement de la cour.

De tous les opprobres noirs, le plus honni est celui que commet un homme sur la personne d'une femme, la *shawfa*, comme disent les Yéménites, « la chose entrevue », « le coup d'œil ». Et il suffit de peu de chose pour que la conduite d'un homme soit jugée infamante, dans ses

rapports avec une représentante de l'autre sexe, dès lors qu'il ne s'agit ni d'une épouse, ni d'une proche parente agnatique. Un geste obscène, une parole grossière, une insulte sont considérés comme des outrages à la pudeur, passibles donc d'une très forte amende[4].

Si l'on tend la main vers une passante, si l'on tente de la toucher, c'est l'opprobre, *'ayb*, pour lequel on est en droit de réclamer une indemnité importante. La réaction des défenseurs naturels de la femme, c'est-à-dire son époux et les membre de sa famille paternelle, pourrait prendre des formes moins pacifiques que celles de la voie légale. Pour éviter de telles violences, le coupable, accompagné de plusieurs notables et de quelques amis, qui lui servent d'escorte et au besoin le protègent, se rend chez la famille de la personne ainsi outragée et immole un taureau, signifiant par là qu'il accepte la sanction prévue par la règle coutumière. Le sang sacrificiel lave l'honneur souillé, et la viande sera répartie entre les membres du clan qui a subi l'affront. Quant à la femme, elle recevra une indemnité pécuniaire égale au prix de la bête égorgée.

On ne saurait non plus frapper une femme ou se livrer sur elle à des voies de fait, même quand l'homme, attaqué par elle, se contente de se défendre. Il serait accusé d'avoir usé de sa force contre un être faible et condamné dès lors à une forte amende. Mon informateur, cheikh et *muḥakkam* de renom, me raconte une mésaventure qui lui est arrivée personnellement. Un jeune homme de sa parenté, encore mineur, se dispute avec l'épouse du cheikh, la frappe à la tête et la blesse pendant l'absence de ce dernier. Elle quitte immédiatement le foyer conjugal et se réfugie dans sa propre famille. De retour chez lui, le mari est mis au courant de l'incident. Il se rend alors chez ses beaux-parents et tue un mouton devant le seuil de la maison. Bien qu'il ne soit pas lui-même coupable, il fait connaître ainsi son intention de faire amende honorable. Touché par les bonnes intentions de leur gendre, les défenseurs de la jeune femme se contentent du sacrifice offert, car l'auteur du délit est encore mineur. Autrement à cause de la responsabilité collective qui engage tous les agnats, l'époux pourtant outragé, devrait payer un dédommagement pécuniaire à sa compagne.

La sanction est bien plus sévère si l'on accoste une femme ou quand on la harcèle de ses assiduités. Une dizaine de taureaux devraient être immolés et une indemnité substantielle serait accordée à la famille ainsi touchée dans son honneur. Bien entendu, le tribunal ne pénalise que lorsque l'accusation est fondée. Il appartient à la femme d'apporter la preuve de ses allégations. A défaut de témoins, sa parole pourraît être prise en considération, si elle jouit d'une excellente réputation. Autre-

(4) Un juge de 'Amrân me conte l'histoire suivante. Une femme particulièrement belle soulève l'admiration d'un voisin qui ne peut s'empêcher de lui envoyer un baiser avec la main. Mis au courant, le mari traduit l'imprudent en justice et exige une forte réparation. L'affaire traîne, sans résultat et l'époux s'impatiente. En réalité, l'hésitation vient du *muḥakkam* qui ne sait quelle sanction prendre pour un geste aussi inoffensif. Finalement, une sentence qui ne manque ni de saveur ni de bon sens est prononcée : pour un baiser envoyé en l'air le mari administrera à l'ombre du coupable cent coups de bâton.

ment elle serait accusée de mensonge. L'homme faussement mis en cause aurait droit au blanchiment de sa face.

De tels faits sont relativement bénins. Ils passent pour opprobres aux yeux des yéménites, sans atteindre la gravité de la flétrissure extrême appelée *al-'ayb al-'aswad*, comme c'est le cas notamment quand on cherche à enlever une femme contre son gré ou lorsqu'on essaie d'abuser d'elle. Un tel attentat, même si la tentative n'est pas suivie de viol est assimilé à un meurtre prémédité. Le coupable serait pourchassé avec la même rigueur qu'un assassin. Si l'on renonce finalement à la vengeance, on est en droit d'exiger deux fois le prix du sang. Rarement on fait quartier à l'auteur d'un viol. La seule manière pour lui d'obtenir le pardon serait d'épouser la femme outragée, après qu'il eut procédé à l'inévitable *tahjîr*, c'est-à-dire à l'immolation de plusieurs taureaux. Il devrait en outre payer la composition et verser une indemnité à l'époux, s'il s'agit d'une femme mariée qui serait alors répudiée. Mais s'il n'y a pas viol proprement dit, car l'acte est commis avec le consentement de la partenaire, la mort des amants serait l'unique issue à ce crime contre l'honneur. Il est vrai que, dans le Ḥaḍramawt, les Ḥumûm font preuve d'une certaine indulgence pour les amours coupables. Mais il semble qu'on se trouve en présence de survivances matrilinéaires qui seraient sur le point de disparaître.

Il y a lieu de parler aussi du rapt en vue du mariage, avec le plein consentement de la partenaire, car ses parents s'opposent à cette union. L'enlèvement doit se passer en tout bien tout honneur. La jeune fille est confiée à un notable qui veille sur elle. De son côté, l'amoureux cherchera à vaincre l'opposition des parents. Il se présentera donc chez eux, protégés par des dignitaires et entourés de quelques amis. Il immolera un ou plusieurs taureaux, selon le rang social de son futur beau-père. Il devra aussi lui verser un douaire dont le montant sera supérieur à ce qui est normalement demandé. Afin de ne pas pousser les jeunes gens à commettre l'inévitable et tomber ainsi dans l'opprobre, le clan interviendra en leur faveur et exercera une pression sur le père pour lui arracher son consentement. Mais aucun sacrifice sanglant n'est dû par le jeune homme quand la jeune fille, devant le refus des siens, quitte la maison paternelle, sans le concours de son amoureux, et cherche refuge auprès d'une personnalité en vue. Son puissant protecteur la recevra chez lui comme une hôtesse et déploiera tous ses efforts pour trouver une issue heureuse à cette aventure. Il est vrai que cette situation particulière n'entre pas tout à fait dans le domaine des actes appelés *'ayb*.

Pour demeurer dans notre sujet disons enfin que le comble de l'opprobre, aux yeux des Yéménites, c'est l'assassinat d'une femme, à la suite d'une tentative de viol. Pour la famille endeuillée, comme pour le mari, le pardon est absolument inconcevable en l'occurrence. Le coupable doit absolument expier son forfait. Les membres de sa proche parenté agnatique seront également pourchassés. Mais la vengeance, à elle seule, ne suffit pas. La famille du meurtrier devra aussi payer au moins deux fois le prix du sang. Si la victime était enceinte, la *diya* serait quadruplée.

Le 'urf et le coutumier yéménite

Dans ce qui précède nous avons cherché à donner un simple aperçu sur le coutumier yéménite. Et nous espérons en faire un jour l'objet d'un travail à part. Mais les quelques aspects qui viennent d'être exposés montrent qu'entre le *'urf* yéménite, et celui des Bédouins étudiés par nous ailleurs[5], il existe de nombreux points de comparaison. L'organisation judiciaire yéménite est placée sous le signe de l'arbitrage. Le *muḥakkam*, qui pourrait être un cheikh ou un notable connaissant le coutumier est librement choisi par les deux parties adverses. Son rôle se limite à trouver entre eux un terrain d'entente, à les réconcilier et à réparer pécuniairement le tort fait à autrui. Il n'est pas habilité à prononcer des peines afflictives. Mais à la différence de ce qui se passe chez les Bédouins du Proche-Orient, la société tribale yéménite, représentée par le conseil des cheikhs, peut prononcer et faire exécuter, par le représentant du sang, une sentence de mort.

Comme chez les Bédouins, le *'urf* yéménite donne au plaideur mécontent la possibilité de faire appel. Il va même plus loin puisqu'il lui permet d'attaquer à la fois la sentence et le juge qui l'a prononcée. A son tour, la nouvelle décision pourrait être soumise à une instance supérieure dont l'arbitrage a force de loi. Des garants veillent à l'exécution du jugement rendu, et tout manquement à leur égard, de la part de l'une ou l'autre partie, est ressentie comme une grave insulte pour laquelle une réparation exemplaire est exigée. Il s'agit en effet d'un crime contre l'honneur, d'un opprobre, *'ayb*, qui appelle un châtiment sévère sur la tête de son auteur. Sont considérées comme actions honteuses : les atteintes au droit du garant, de la demeure, de l'hôte, du sel, du protégé et du compagnon de route ; le rapt, quel qu'en soit le motif ; toute insulte à l'honneur d'une femme ; enfin, le meurtre par surprise, même quand la victime tombe sous le coup d'une vengeance du sang. Les pénalités prévues à l'encontre de celui qui enfreint la loi ou un règlement sont extrêmement alourdies quand celui qui est lésé jouit de ces droits particuliers que confère la personnalité morale ; elles pourraient atteindre parfois onze fois leurs valeurs initiales.

Est-ce à dire que les deux droits coutumiers soient absolument identiques ? Ce serait faire bon marché de l'influence du milieu et des conditions historiques particulières qu'a connues le Yémen. En effet, si dans certaines tribus, comme les Nihm et les 'Abîda, on mène encore une vie nomade, le bédouinisme est certainement le régime le moins représentatif des hauts plateaux yéménites. Soumis aux pluies de printemps et d'été, il y tombe en moyenne 1 000 mm d'eau par an. Un système ingénieux de barrages et de citernes, précieux legs du passé, permet à une paysannerie laborieuse de bien exploiter les possibilités d'un terrain fortement accidenté et vallonné, grâce à la culture en terrasses. Pourtant, cette même paysannerie, très attachée à son sol, est organisée selon un modèle essentiellement tribal. Mais, par suite de la fixation au sol, l'unité territoriale reçoit souvent le nom du groupe qui

(5) J. CHELHOD, *Le droit dans la société bédouine*, M. Rivière, Paris, 1971.

l'habite. On se trouve en réalité devant un système mitigé, mi-villageois, mi-tribal. Comme pour mieux souligner son originalité, il établit une véritable séparation entre les catégories sociales et semble s'apparenter, de ce fait, au régime des castes.

Il va de soi qu'une telle organisation sociale ne saurait accepter sans le modifier et l'amender, un droit coutumier originaire de la steppe. Si l'on ajoute à cela que les *Imâms* l'avaient vigoureusement combattu et tenté de lui substituer le *shar'* islamique, on comprend dès lors qu'il y soit fait une large place à la loi coranique, surtout en ce qui concerne le statut personnel. D'autre part, les règles de la vie patrimoniale ne sauraient être les mêmes sous un régime pastoral et dans une communauté villageoise tournée résolument vers la vie agricole. Néanmoins, en dépit de quelques inévitables changements, le droit coutumier yéménite reflète si bien celui du désert qu'ils proviennent l'un et l'autre, à n'en pas douter, d'une même et unique source.

VII

LE DROIT INTERTRIBAL

Joseph CHELHOD

A première vue, il semble paradoxal de parler de droit intertribal dans une région essentiellement agricole, comme les hauts plateaux du Yémen, sédentarisée de longue date et héritière d'une vieille et brillante civilisation dont les vestiges, à peine exhumés, témoignent du haut niveau technique de ses créateurs. On est même en mesure d'affirmer que le bédouinisme constitue le mode de vie le moins représentatif du Yémen. Composée essentiellement de citadins et de villageois, ayant une même idéologie religieuse : l'Islam, et une même langue : l'arabe, la population yéménite, apparemment très homogène, s'adonne à toutes les activités qu'exige une fixation au sol plus que millénaire. Pourtant, c'est l'hétérogénéité qui s'impose à l'attention de l'enquêteur, dès qu'il pousse un peu l'analyse. Elle est due à plusieurs facteurs à la fois religieux, politiques et ethniques ; mais le plus important d'entre eux semble précisément la civilisation du désert.

Le Yémen est d'abord partagé entre le shaféisme et le zaydisme. Le premier est surtout implanté dans la plaine côtière et une partie des hauts plateaux, comme Taëz et Ibb, alors que le second l'emporte nettement dans le nord du pays, particulièrement à Sanaa et à Saada. L'ismaélisme compte aussi de nombreux foyers, surtout dans le Jabal Ḥarâz. Quant au judaïsme, toujours présent, il est réduit à une petite minorité qui vit loin des grands centres urbains, parmi les paysans.

A cette cause confessionnelle de désunion, s'en ajoute une autre : le bipartisme généalogique, que celui-ci soit fondé sur les faits ou simplement objet de croyance. Jusqu'à la révolution du 26 septembre 1962, le Yémen du nord présentait cette particularité d'être gouverné par une poignée de *hashémites* (adnânites, originaires du nord) qui détenaient le pouvoir du fait de leurs liens de parenté avec le fondateur de l'Islam,

alors que la majorité de la population appartient au groupe du sud dont l'ancêtre est Qaḥṭân.

Mais aujourd'hui, comme hier, c'est l'influence du désert qui constitue le facteur de base de l'hétérogénéité de la population yéménite, malgré le nombre extrêmement réduit des bédouins dans cette partie de l'Arabie. Pour expliquer cette apparente contradiction, on est conduit à supposer qu'à un moment de son histoire, peut-être avant même la rupture du barrage de Ma'rib, tout le pays fut plus ou moins gagné au nomadisme. Toujours est-il qu'à côté des citadins, vivant dans les grands centres urbains, le reste de la population comprend essentiellement des campagnards qui appartiennent à plusieurs grandes confédérations tribales fixées au sol. Bien que l'agriculture constitue leur principal moyen d'existence, ils gardent l'esprit guerrier des grands chameliers et leur fierté et ne considèrent nullement la culture du sol comme une déchéance. Ils ont entièrement conservé la morphologie classique de la tribu arabe, comme nous l'avons exposé plus haut.

Le pouvoir politique n'échappe pas non plus à l'influence du désert : l'autorité issue du groupe tribal est plus ou moins indépendante de celle désignée par l'administration centrale. Il appartient en effet aux notables de choisir leur chef parmi les membres d'une famille dans laquelle le pouvoir est pratiquement héréditaire. Le fils ne succède pas nécessairement à son père : on choisit le plus âgé, sinon le plus capable. Ce principe de la transmission du pouvoir, cause permanente de rivalité, est valable pour les différents paliers de la pyramide sociale depuis le lignage jusqu'à la tribu.

La population rurale du Yémen manifeste aussi un attachement excessif au code d'honneur du bédouinisme. Chaque *qabîlî* est soucieux de la blancheur de sa « face », respecte scrupuleusement la parole donnée, veille à la sécurité de son hôte, protège la femme, défend le réfugié, pardonne rarement une insulte et se fait un devoir sacré de venger le sang de l'un des siens. D'ailleurs, les valeurs morales du désert ont également cours, à un moindre degré certes, dans la cité. Et si la structure tribale y est quasiment absente, il y prévaut néanmoins une conception de la famille bien proche de celle des arabes nomades : c'est un petit clan patriarcal dont les membres, vivant ou non sous un même toit, s'estiment solidaires les uns des autres.

Enfin, à l'instar des Bédouins, les paysans yéménites règlent souvent leur litige par voie d'arbitrage, quand l'entente directe, à l'amiable, s'avère impossible. A cet effet ils font appel à un coutumier proche du *'urf* en honneur chez les Arabes de la steppe et dont nous avons rappelé précédemment les principaux aspects. Sans doute, une communauté villageoise ne peut emprunter de toutes pièces un code fait à la mesure du désert. Mais elle en conserve les grandes lignes et surtout l'esprit, ce qui est d'ailleurs le plus important. C'est pourquoi la ligne de démarcation entre l'individuel et le collectif, chez les paysans des hauts plateaux, est plutôt théorique, conformément à l'optique bédouine. En effet, tout différend entre deux personnes, même quand elles appartiennent à un même groupe, pourrait prendre, s'il n'était pas sagement aplani, une extension considérable au point de dégénérer en conflit intertribal. La

responsabilité collective, l'entraide familiale et le jeu des alliances constituent autant de tremplins pour un saut dans un conflit armé. On peut même dire que les litiges entre les individus, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, ne se distinguent souvent de ceux qui surgissent entre les groupes que par leur moindre résonance. Qu'il s'agisse de désaccord à propos de terrain (propriété individuelle ou frontières), de biens (objets dérobés, bêtes volées ou razziées) ou de personnes (atteintes à l'intégrité physique d'un membre du clan ou d'un protégé), le collectif ne se distingue essentiellement de l'individuel que par l'importance des éléments qu'il met en jeu et l'intensité et la diversité des sentiments qu'il soulève dans le groupe.

A côté des litiges aux dimensions individuelles, mais à la potentialité collective, il en existe d'autres qui se placent presque d'emblée sur le plan tribal. C'est d'eux surtout que nous aurons à nous occuper ici. Il s'agit d'abord de les définir, d'en préciser les conséquences et de voir comment ils peuvent dégénérer en conflit armé. Nous aurons ensuite à parler, à leur propos, des rapports entre tribus, des razzias et de la guerre, enfin de la réconciliation et de la paix. Tel est, en bref, le schéma de ce qui va suivre.

Quels sont donc les actes qui, par l'intensité de la réprobation qu'ils soulèvent, sont considérés comme une atteinte au groupe tout entier ? Il y a d'abord ceux qui blessent le Yéménite dans son honneur et lui font perdre la face. Il y a, d'autre part, ceux qui menacent des intérêts collectifs et vitaux. Le clan, frappé dans sa dignité ou dans son existence, ou dans les deux en même temps, réagit violemment en prenant des mesures sévères à l'encontre des auteurs de ces actes, comme aux membres de leur famille et de leur clan.

Les faits qui relèvent de la première catégorie sont désignés par le terme *'ayb*, pluriel *'uyûb*, opprobres sur lesquels il est inutile de revenir[1]. Pour souligner toute l'horreur qu'ils lui inspirent, le Yéménite leur adjoint parfois le qualificatif « noirs », parce qu'ils « noircissent » le visage. Pour le « blanchir », c'est-à-dire pour laver sa honte, il doit répandre le sang du coupable. De ce point de vue encore, son comportement est calqué sur celui de l'Arabe du désert.

Quant aux actes de la deuxième catégorie, ce sont ceux qui portent atteinte aux intérêts vitaux du clan, comme l'attaque d'une caravane ou d'une ferme, l'empiètement sur un terrain, l'appropriation d'un point d'eau, l'utilisation illégale des pâturages. Ces gestes d'hostilité constituent en eux-mêmes des *casus belli* et provoquent une riposte de la part du groupe menacé. Les guerres peuvent aussi avoir des causes qui n'ont aucun rapport avec l'honneur ou l'économie. La rivalité entre deux cheikhs, des différends politiques ou simplement le désir de s'agrandir aux dépens d'un voisin plus faible, fût-il parent, conduisent souvent à des actes de belligérance.

Les guerres entre tribus ou entre clans ont donc des causes multiples. Mais depuis la disparition des petits états, elles ont lieu surtout à propos des pâturages et de l'honneur outragé. On peut même

(1) Ch. *Supra*, ch. VI, p. 156 s.

dire, en dernière analyse, quelle que soit l'origine de l'étincelle qui met le feu aux poudres, que tout geste d'hostilité d'une certaine intensité est ressenti comme une atteinte à l'honneur du groupe. Ce sentiment est bien traduit par le nom même du cri de guerre : la *nakhwâ*. C'est la fierté tribale qui soulève les masses en faisant appel à l'orgueil de tous les descendants d'un même ancêtre. « Honte ! ô fils de Ḥâshid »[2] : c'est par cette phrase que tout membre de la dite confédération mobilise les siens contre l'ennemi commun.

Les guerres dont il est question ici sont presque toujours sinon fratricides, du moins intestines, puisqu'elles mettent généralement aux prises des groupes qui se disent issus d'une même souche. Ainsi des luttes sanglantes ont naguère eu lieu entre Ḥadâ et Qayfa, entre Qayfa et 'Arûsh, entre 'Ans et 'Atma. Or, ces différents clans appartiennent à la confédération des Madhḥij. Nous trouvons dans Hamdâni des exemples plus précis de querelles entre les membres d'une même tribu. Duhma et Wâ'ila, les deux fils de Shâkir, eurent à déplorer trois cents morts à cause d'un protégé de Wâ'ila qui fut tué par Duhma[3].

Plus proche de nous, mais non moins significatif est le conflit qui éclata entre deux lignages d'un même clan et qui fit plusieurs morts de part et d'autre. Un *dhimmi*, juif en l'occurrence, qui vivait en qualité de *jâr*, protégé, dans un de ces groupes parents et rivaux, comme à l'accoutumée, fut maltraité par un membre de l'autre groupe. Il s'amusait en effet à lui tirer les papillottes, plus exactement les mèches qui lui tombaient sur les oreilles. Poussant très loin la plaisanterie, il finit par lui couper une tresse. La victime s'en saisit, se rendit immédiatement devant ses protecteurs et la leur jeta à la tête en disant : « Voici votre *'ayb*, ô fils d'un tel ! ». Il n'en fallut pas davantage pour déchaîner les passions meurtrières. Ils prirent donc leurs fusils et exécutèrent le coupable séance tenante. Sa parenté vengea son sang. Avant que les sages ne parvinssent à ramener la paix, les armes frappèrent par quatre fois des hommes des deux camps. Les deux fractions de Nashq : Yumjud et Dhu-l Jirâb s'entredéchirèrent pour une cause qui a trait également à l'honneur. Elles habitaient toutes les deux, nous informe Hamdâni, dans la partie inférieure du Jawf, et étaient placées face à face et séparées par la largeur de la vallée. Chacune d'elles comprenait trois cents combattants environ. L'un d'eux traversa la vallée et se mit à regarder la maison et les femmes d'un homme de la fraction sœur. Celui-ci le renvoya, mais l'autre revint ; il le chassa une deuxième fois

(2) Voici la *nakhwâ* des Ḥâshid :

« 'Âb yabn-al-ḥashûd
Ḥâshid ya 'iṣâbat râsi,
Yâ humrân al-'uyûn,
Yâ 'ahl al-ṭa'n »

Ce qui signifie :

Honte ! ô fils de *Ḥashûd*,
Ḥâshid, ô diadème de ma tête,
Ô ceux qui ont les yeux rouges,
Ô gens qui transpercent (avec la lance).

(3) HAMDÂNI, *Ṣifat jazîrat al-'arab*, éd. D.H. Müller, 194.

sans plus de succès. Alors il le tua. La guerre qui s'en suivit fut si meurtrière qu'elle décima presque les frères ennemis[4].

Les hostilités peuvent avoir lieu aussi entre tribus appartenant à des confédérations différentes : 'Arḥab (Bakîl) attaque Bal-Ḥârith (Madhḥij) ; Murâd (Madhḥij) effectue des razzias contre Nihm (Bakîl)[5]. Le conflit peut se généraliser au point de s'étendre à toute la confédération.

A la lecture de ce qui précède, on serait tenté de croire que les tribus du Yémen vivent dans un état proche de l'anarchie, se livrant à des luttes intestines comme à un sport favori. En fait, si la guerre sévit à l'état endémique, des lois sont mises en place par le groupe pour prévenir les conflits. Elles règlementent si sévèrement le comportement de l'individu au point qu'elles l'enserrent dans un réseau compliqué d'obligations, ne lui laissant d'autre alternative que l'obéissance au droit coutumier ou le déshonneur. Certes, dans quelques cas bien précis, comme la vengeance du sang, il est habilité à rendre coup pour coup. Mais en dépit de la responsabilité collective, il ne peut le faire sur n'importe qui, n'importe comment, ni n'importe où. D'autre part, le cheikh veille jalousement au maintien de la paix : tout l'art de gouverner consiste à ménager les susceptibilités, à mettre rapidement fin à un litige et, en cas de conflit armé, à en empêcher l'extension. En outre, les clans ne se jettent pas les uns sur les autres sans sommation préalable. Une déclaration de guerre est une décision grave que seul le cheikh, assisté de ses conseillers, peut prendre. Il doit en informer aussitôt l'ennemi, pour que celui-ci soit sur ses gardes et prenne ses dispositions en conséquence. Une attaque comme celle de Pearl Harbor est inconcevable dans le désert et chez les tribus yéménites. Cet acte de traîtrise mettrait l'assaillant au ban de la société et ferait dresser contre lui ses propres alliés qui risqueraient autrement de partager son déshonneur.

Il y a lieu néanmoins de distinguer les rixes de la guerre proprement dite. Des querelles violentes entre individus, voire entre familles peuvent survenir à tout moment et ne sont précédées d'aucun avertissement. Circonscrites au niveau des lignages, ces échauffourées constituent un état de ni guerre ni paix, et la situation est susceptible d'évoluer dans un sens ou dans l'autre. Le groupe, victime d'une agression, somme ses adversaires de lui livrer le ou les coupables. Mais avant d'en arriver là, ces derniers prennent le devant et envoient à leurs rivaux une délégation de notables choisis parmi les neutres. Celle-ci se présente avec les armes du crime, signe de soumission, et d'un ou plusieurs taureaux, dont le nombre varie selon l'importance des pertes infligées. Ils seront immédiatement sacrifiés dans le *sûq*, marché, de la localité endeuillée. Dès lors, on n'est plus en droit d'exercer la vengeance tant que dureront les pourparlers. La trêve ainsi obtenue n'est pas reconduite quand la famille diminuée par la perte de l'un des siens, se refusant à toute concession et n'acceptant pas le prix du sang, exige que le coupable lui soit livré. Une telle demande n'est presque jamais prise en considérations, ce qui

(4) HAMDÂNI, *'Iklîl*, t. X, éd. Al Khaṭîb, p. 123-124.
(5) HAMDÂNI, *ibid*, t. X, p. 190.

déclenche le cycle infernal de la vengeance et de la contre-vengeance dont l'aboutissement inévitable est le conflit armé[6].

Dès que la guerre est décidée, on doit en informer les adversaires. A cet effet, le barbier, dont les fonctions sont multiples[7], frappe sur son tambour, au centre du village, le jour du marché, afin d'attirer l'attention de tous. Son acolyte le *dawshân* se tient à ses côtés et crie de sa voix de stentor : « Notre clan vous fait savoir que désormais, à partir de tel jour, il n'acceptera plus dans son marché, ni à l'intérieur de ses frontières, les membres d'un tel clan, et que son visage est blanc »[8]. Le même avertissement est répété aussi dans tous les villages relevant du clan qui rompt la paix, afin que la nouvelle soit bien connue de l'ennemi. Plus encore, des émissaires sont envoyés aux cheikhs de la partie adverse pour les informer officiellement de l'état de guerre.

Dès lors, aucun blâme n'est à craindre et l'honneur est sauf si l'on exclut du droit d'asile, reconnu généralement aux *sûq*, l'ennemi qui s'y présente imprudemment. Si ce dernier, bravant la menace, s'aventure quand même sur des terres qui lui sont désormais interdites, il pourrait être mis à mort et son exécution ne saurait être considérée comme un acte susceptible de noircir la face de ses auteurs. Pour comprendre la gravité de la décision, nous devons dire un mot du rôle que joue le *sûq* dans la vie rurale au Nord-Yémen. C'est là qu'ont lieu les principales manifestations de l'existence communautaire et que sont prises les décisions qui intéressent l'ensemble de la tribu. Pour assurer la liberté du commerce et permettre à toute personne étrangère ou tombant sous le coup d'une vengeance du sang de se rendre, en toute quiétude, dans un village, on octroie à son marché le droit d'asile, pendant un ou trois jours, selon son importance. Un meurtrier pourrait donc y rencontrer le fils de sa victime, sans craindre pour sa vie, car il est placé sous la sauvegarde des principaux cheikhs, les garants du *sûq, mashâyikh al-ḍamân*. Si, malgré tout, un crime y est commis, la *diya* est extrêmement alourdie. En outre, le coupable doit immoler, sur la place du marché, un ou plusieurs taureaux en rapport avec l'importance de son acte criminel, et blanchir la face de chacun des garants par d'autres sacrifices sanglants. Or, cette trêve sacrée, qui permet à tout individu de fréquenter un *sûq* et dont la rupture est un outrage à toute la tribu, ne joue plus en faveur des ressortissants du clan à qui on a déclaré la guerre. D'où l'insistance sur la blancheur de la face en cas de mise à mort de l'ennemi après l'entrée en vigueur des hostilités, même s'il était pris dans un lieu d'habitude inviolable.

---

(6) Un poète yéménite décrit bien la situation dramatique créée par un meurtre quand il dit : « vengeance suivie de vengeance puis d'une autre vengeance, une alternance dont la succession amène la calamité », (HAMDÂNI, *'Iklîl*, éd. Akwa', t. I, p. 404, 1965).

(7) Il est en même temps circonciseur, poseur de ventouses, tambourineur et serviteur lors des grandes cérémonies.

(8) D'autres formules sont également utilisées : « telle tribu dit que la face, *wajh*, avec telle tribu est suspendue et qu'elle lui déclare la guerre » ; ou encore : « la tribu d'un tel vous fait savoir qu'elle « écarte la calamité » *râdda al-bala*, et prend les armes à partir de tel jour contre la tribu d'un tel ».

Durant cette brève période qui précède la guerre effective, on assiste à un véritable chassé-croisé de personnes se déplaçant de part et d'autre des frontières. Celles-ci sont connues de tous. Au besoin, on les identifie par des marques : amas de terre, pierres dressées, arbres,... les frontaliers gagnent l'intérieur, à moins qu'ils ne disposent d'un système éprouvé de défense, ce qui est souvent le cas. Jusqu'à une date récente, chaque ferme était construite sur le modèle d'un bastion, dépourvue généralement de fenêtres, qu'on remplaçait par des meurtrières. Les femmes des deux clans adverses, mariées chez l'ennemi, participent également à l'exode. Bien que non répudiées, elles réintègrent le foyer paternel. Les époux ne peuvent s'opposer à leur départ, un tel empêchement étant considéré par la coutume comme un opprobre. Une fois la paix revenue, elles regagneraient le domicile conjugal.

Pendant les hostilités, quand bien même la guerre ferait rage, trois catégories de personnes jouissent, théoriquement du moins, d'une immunité totale qui leur permet de circu?er librement entre les rangs des combattants : les femmes, les *hijra* ou *muhajjar* et les commerçants.

Les yéménites, à l'instar des Bédouins et des Arabes antéislamiques[9] affectent le plus grand respect pour les femmes. Quand une guerre éclate, ils se gardent bien de les attaquer ou de les enlever car ce serait pour eux le comble du déshonneur. Aussi peuvent-elles se déplacer, sans crainte, entre les belligérants et se rendre même d'une tribu à l'autre. Telles sont du moins les dispositions de la loi coutumière[10]. D'après N. Al- 'Aẓm[11], les bédouines de Ma'rib accompagnaient leurs maris lors des razzias. En cas de défaite, elles se jetaient devant les vainqueurs. Ces derniers battaient alors en retraite.

Le vocable *hijra* exigerait une explication laborieuse si l'on voulait en déterminer à la fois l'étymologie, le concept et ses applications techniques. Nous nous en tiendrons donc à l'essentiel, ayant déjà parlé de cette curieuse institution. Ce terme dérive du radical *h j r* qui signifie délaisser, abandonner, rompre les attaches avec une personne, une communauté ou un lieu. D'où le mot *hijra*, qui exprime l'idée d'émigration et dont on a tiré Hégire, le départ de Muḥammad de La Mekke à Médine, qui marque le début de l'ère musulmane. Mais en Arabie du

(9) 'Antara, ce barde et cavalier de la *jâhilyya* disait dans un poème célèbre :
« Je baisse mon regard tant qu'apparaît ma voisine,
Jusqu'à ce que ma voisine regagne son logis ».

S'inspirant de cette ligne de conduite, les Al-Mirab, nous informe HAMDÂNI, avaient l'habitude de s'écarter quand ils rencontraient une femme sur leur chemin et mettaient la main devant les yeux, en témoignage de leur grande considération pour elle.

(10) Cette loi, il y a lieu de le souligner, n'est pas toujours scrupuleusement respectée. Il arrive même que des *sabâya*, captives, viennent grossir le nombre des prisonniers. Elles serviraient en effet de monnaie d'échange lors de la conclusion de la paix. La coutume veut qu'elles fassent l'objet d'un traitement exemplaire de la part de leur ravisseur. HAMDÂNI, le grand historien du Yémen, écrit dans son célèbre *Iklîl* : « Des femmes de Madhḥij furent enlevées par deux hommes de Hamdân. Elles furent conduites chez les sœurs de ces derniers qui, par délicatesse, évitèrent de rendre visite à leurs consanguines à cause de la présence des captives. Bien traitées, ne manquant de rien, elles furent rendues à leur tribu, après la paix. Durant leur captivité, aucun homme de Hamdân ne se permit jamais de soulever leur voile ».

(11) N. Al-'Aẓm, *Riḥla fi Bilâd al-'arabiyya al-sa'îda*, t. II, p. 70, Le Caire, s.d.

sud, il possède une acception sensiblement différente. *Hijra* signifie en effet aller vivre dans un *hajar*, ville ou bourg fortifié, commandé par un seigneur qui y fait régner la loi et la paix, en opposition avec la campagne et le désert, voués à l'insécurité. Chaque tribu a donc sa *hijra*, sa capitale pour ainsi dire, qui jouit de certains privilèges, dont le droit d'asile. Ainsi, Khamir est la *hijra* des Ḥâshid, *Saada* celle des Ṣuḥâr, Barat celle des Dhu Muḥammad et Dhu Ḥusayn. On reconnaît aussi à un certain nombre de marchés les mêmes prérogatives : ils sont *muhajjar* autrement dit inviolables. Des personnes appelés *hijra* jouissent aussi d'honneur similaire. Il s'agit généralement d'hommes adonnés à l'étude de la science religieuse, qui ont élu domicile dans un autre groupe que le leur et qui, une fois admis, font l'objet d'une considération spéciale. Paradoxalement, les prérogatives de la *hijra* s'étendent aussi à la catégorie la plus humble de la population, à cause du mépris attaché à leur condition. Les tisserands, les barbiers, les crieurs publics... sont soustraits aux malveillances des personnes de rang supérieur. Eux aussi appartiennent au groupe des *muhajjar*. S'ils sont victimes d'une agression ou lésés dans leurs droits, un soutien collectif place l'oppresseur dans une situation intenable et l'oblige à faire réparation. L'immunité reconnue au *muzzayyin* et au *dawshân*, leur permet de franchir les lignes ennemies et de porter des lettres, malgré les hostilités, de part et d'autre du champ de bataille.

Quant au commerçant, *bayyâ'*, il exerce une activité que les cultivateurs yéménites ne tiennent pas en estime. Aussi, pour développer leurs échanges, lui accordent-ils une liberté de circuler quasi totale. Mais avant de se rendre sur le territoire d'une tribu, il doit s'adresser à un de ses membres influents, qui le prend sous sa protection. Le jour du marché, le répondant tire quelques coups de feu en l'air pour attirer l'attention. Il fait savoir ensuite à tous qu'il a invité un tel et que celui-ci est désormais placé dans « sa face », *bi-wajhihi*, selon l'expression en usage. Il peut donc se déplacer en toute quiétude entre les villages qui relèvent de la juridiction de cette tribu, à condition qu'il ne se livre à aucune action subversive. Il n'a besoin, en temps de paix, d'aucun compagnon, *musayyir*. Mais celui-ci est imposé quand l'insécurité règne. En outre, il devra se contenter de traverser le territoire en guerre, sans rien acheter ou vendre, ce qui serait un moyen de renforcer le potentiel économique de l'un des belligérants.

Quand une guerre est déclarée, des efforts sont immédiatement déployés par des amis ou des neutres, pour arrêter l'effusion de sang ou du moins, pour limiter le conflit aux deux groupes déjà engagés. Ces derniers, qui mobilisent leurs forces, sont tentés en effet de faire appel :

1) à leurs alliés politiques, ceux avec qui ils ont conclu des accords d'assistance mutuelle ;

2) à leur alliés naturels, c'est-à-dire ceux avec qui ils ont des liens de parenté.

Si des mesures d'urgence n'étaient pas prises, les hostilités risqueraient de s'étendre à l'ensemble des tribus. En fait, un tel danger, toujours en puissance, est rarement à craindre car les relations, tant internes qu'externes, obéissent à un mécanisme précis qu'il convient, à

présent, d'exposer. Il est intimement lié à la structure même de la tribu dont la segmentarité est de type dualiste, malgré la fixation au sol. Vue de l'extérieur, elle offre l'apparence d'un monolithe. Ses parties s'emboîtent en effet les unes dans les autres à la manière d'un jeu de construction, faisant croire ainsi à une homogénéité sans faille. En fait, tout en se réclamant d'un même ancêtre, la tribu yéménite, à l'instar de sa sœur bédouine, est soumise à une fission en chaîne. A chaque palier de la pyramide sociale, on trouve, face à face, deux blocs agnatiques de force sensiblement égale, qui s'attirent ou se repoussent selon les intérêts du moment. Les rapports entre les différents groupes tribaux, basés sur la consanguinité effective ou mystique, selon leur degré d'éloignement de l'ancêtre commun, se font et se défont au niveau des germains.

Il ne saurait être question ici de revenir sur les divisions et sous-divisions tribales. L'essentiel à nos yeux est de rappeler qu'en règle générale les alliances, défensives ou offensives, ont lieu entre les deux parties issues par segmentation d'une même cellule. Paradoxalement, ces germains tenus à une mutuelle assistance au moment du danger sont souvent opposés jusqu'à la discorde en temps de paix. Les yéménites des hauts plateaux ne feraient donc que reprendre, à leur compte, le jeu des relations politiques cher aux Bédouins. Mais ici, plus que dans le désert, le principe, accepté de tous, est loin d'être unanimement appliqué. Il se heurte en effet à des frictions de toutes sortes, aux rivalités des chefs et au désir de tirer quelques avantages des ennuis d'un agnat, fût-il un cousin. En outre, et c'est là qu'intervient un élément nouveau, né de la fixation au sol : le clan dont le volume n'est plus limité par les impératifs du nomadisme, tend à s'agrandir démesurément au point de compter une dizaine de lignages. Ceux-ci se fixent autour des points d'eau tout en gardant entre eux des espaces suffisamment grands pour permettre au sol de les nourrir. De ce fait, leur unité s'en trouve compromise. Seuls les groupes jumeaux demeurent effectivement solidaires car ils tendent à se rassembler autour d'un chef issu de leur sein et à vivre dans un même village. Comme celui-ci accepte de nombreux éléments étrangers qui s'intègrent à lui, la consanguinité n'est plus désormais le facteur principal de cohésion : le terroir jouera de plus en plus le rôle de catalyseur. Eloignés les uns des autres, les lignages se sentent moins concernés quand l'un d'eux est menacé. Certes, ils interviennent pour étouffer le conflit ou ramener la paix, rarement pour prendre les armes à ses côtés. Une assistance effective n'est escomptée de tous que lorsqu'un danger extérieur met en péril l'existence de la tribu, quand des assaillants cherchent à s'emparer de ses terres.

Remarque digne d'intérêt, le village, le bourg, voire la ville transposent, à l'intérieur de leur périmètre respectif, la structure dualiste constatée à tous les niveaux généalogiques de la tribu. En se fixant au sol, les deux ramifications principales d'une même lignée ne renoncent pas à leurs mésententes. Plus encore, les étrangers admis doivent nécessairement s'intégrer à l'une ou à l'autre branche et prendre fait et cause pour elle. De sorte qu'une localité est souvent divisée entre deux

parties rivales. Nous avons vu plus haut que les Nashq étaient établis face à face, dans le Jawf inférieur, séparés par la largeur de la vallée. Décimés par une guerre fratricide, les survivants d'un des groupes émigrèrent dans le Ḥaḍramawt, alors que leurs adversaires se placèrent sous la protection des Bani'Abd ibn'Uliyyân qui partagèrent avec eux le territoire[12]. Les haines peuvent être parfois si grandes qu'on n'hésite pas à solliciter l'alliance des adversaires de la tribu. D'où ce partage inattendu d'une localité entre deux parties qui n'appartiennent pas au même groupe tribal. Hamdâni nous en donne maints exemples. Najrân, écrit-il, était partagée entre Bal-Ḥârith et Hamdân, le Jawf entre Hamdân et Madhḥij, Ma'rib entre Sabâ et Madhḥij, Jursh entre 'Awâsij et 'Anaz, Laḥj et Abyan entre 'Aṣâbiḥ et Bani 'Amir, Khaywân entre Raḍwâniyyin appuyés par Bakîl et Mu'aydiyyin appuyés par Ḥâshid. Quant à Sanaa, le cœur du Yémen, elle était le reflet de la division du pays entre Arabes du nord et Arabes du sud. Habitée essentiellement par les Shihâb et les 'Abnâ', les premiers avaient sous leur bannière le groupe qaḥṭânite et les seconds le groupe 'adnânite[13]. De tels antagonismes sont aujourd'hui moins sensibles bien que toujours existants. C'est le cas de Rayda, par exemple, partagée entre les Ḥâshid et les Bakîl.

Si les alliances entre les groupements tribaux ont pour base, dans la plupart des cas, la consanguinité, il y a lieu d'ajouter que le rôle de celle-ci tend à s'amenuiser dans les hauts plateaux du Yémen, bien que sentimentalement elle conserve intacte sa valeur. Nous constatons en effet que les conflits ont essentiellement lieu entre deux localités, que celles-ci dépendent ou non de la même confédération. Certes, en vidant leur querelle, les combattants ne perdent pas de vue leur appartenance tribale. Mais ils ont le sentiment de livrer bataille davantage aux habitants d'un bourg déterminé qu'aux ennemis héréditaires de leur ancêtre éponyme. Lors de la guerre civile qui a suivi la proclamation de la République (1962), les Bakîl étaient partagés entre les gouvernementaux et les royalistes. Quoique toutes les deux ḥâshidites, les villes de Shahâra et de Khamir n'appartenaient pas au même camp et se livraient à des luttes fratricides. On a de plus en plus l'impression que la voix du sang est bien moins écoutée aujourd'hui. Mais cette évolution des temps modernes ne doit pas nous faire oublier que nous nous occupons ici des règles coutumières, de leurs principes et de leurs modalités d'application à une période où le Yémen n'avait pas encore amorcé son tournant vers la civilisation industrielle. Or, c'est précisément cette époque révolue qui nous intéresse d'abord. De ce point de vue, nous pouvons dire que si la sédentarisation a introduit des changements notables dans le jeu des relations politiques, hérité du nomadisme, elle ne l'a pas transformé totalement. La solidarité entre les membres d'une même tribu n'est effective qu'au niveau du lignage, *luḥma*, dans la terminologie yéménite, qui signifie littéralement « chair ». Attaquée, tous ses membres en état de porter les armes accourent pour assurer sa défense.

(12) HAMDÂNI, *Ṣifat*, p. 123 s.
(13) HAMDÂNI, *Ṣifat*, p. 117.

S'ils se sentent dans l'incapacité de rejeter l'ennemi, alors ils dépêchent des émissaires au lignage correspondant, c'est-à-dire situé au même niveau généalogique et issu, comme eux, du même ancêtre. Toutefois, l'aide n'est pas automatiquement accordée. Le groupe en guerre doit immoler un ou plusieurs taureaux au centre du marché du groupe sollicité. Dès lors, ils combattront côte à côte l'ennemi commun. Quant aux autres lignages du même clan, ils ne se sentent pas également concernés. Leurs efforts se limitent surtout à arrêter l'effusion de sang. De même lorsque deux clans d'une même tribu s'affrontent, les autres parties se tiennent à l'écart, ne prenant fait et cause ni pour l'un, ni pour l'autre. Leur principal souci est de ramener la paix. En cas d'échec, le clan le plus concerné de par ses liens de parenté mobilise ses forces[14] et les interpose entre les adversaires. Ces derniers, cédant aux injonctions, arrêtent les combats et choisissent des arbitres dont les décisions ont force de loi. L'extension du conflit n'est réellement à craindre que s'il existe des accords écrits d'assistance mutuelle entre deux clans. Quand l'un d'eux est attaqué, l'autre est tenu de venir à son secours, même si l'ennemi appartient à la même tribu. Ce dernier ne peut manquer de faire appel à ses alliés. Les hostilités s'étendent ainsi à plusieurs fractions. Il est rare que la tribu toute entière se sente impliquée, sauf quand une de ses parties est attaquée par un groupe d'une autre confédération. Bien que concernée, celle-ci ne participe pas pour autant aux combats. La lutte reste limitée aux deux bourgs qui l'ont déclenchée, assistés par leur tribu respective. Mais à ce niveau il suffit de peu de chose pour que les hostilités s'étendent aux deux confédérations comme l'illustrent les nombreuses guerres entre Ḥâshid et Bakîl, si célèbres au point qu'elles sont passées en proverbe[15]. Mais lorsque des confédérations sœurs sont menacées, elles se coalisent, quels que soient leurs différends, contre l'ennemi commun. C'est ainsi que les Ḥâshid et les Bakîl attaquèrent ensemble les Yu'fir et mirent fin à leur royaume[16]. Dans la guerre entre Madhḥij et Ḥimyar, ces derniers ont failli avoir contre eux tout le groupe des Kahlân[17]. Une coalition peut grouper des tribus de toutes les confédérations du sud, quand l'ennemi appartient aux Arabes du nord[18], grâce au jeu des alliances. Celles-ci ont généralement lieu entre des groupes d'une même confédération ; mais elles peuvent aussi intervenir entre tribus appartenant à des confédérations différentes. Dans le premier cas, l'alliance qui débouche sur une sorte de fraternisation, *ta'âkhî*, porte le nom de *ṣuḥba* ou *ṣaḥâb*. Il s'agit d'un accord à la fois défensif et offensif par lequel les deux parties s'engagent à prendre fait et cause l'une pour l'autre, et à éviter tous actes d'hostilité entre elles.

(14) Mon informateur me donne l'exemple suivant. Si un conflit éclate entre les deux parties des 'Uṣaymât (Ḥâshid), les Bani Ṣuraym rassemblent une armée et se rendent chez les belligérants afin d'arrêter les combats. Pour désigner cette action, il a utilisé le verbe *nakkafa*, qui peut signifier en l'occurrence éloigner un péril, tirer quelqu'un d'un mauvais pas.

(15) « Entre [ces gens] existe ce qu'il y a entre Ḥâshid et Bakîl » ; Cf. I. 'AKWA', *Amthâl*, n° 1018, p. 347.

(16) HAMDÂNI, *Iklîl, X, p. 163.*

(17) HAMDÂNI, *ibid, X, p. 67.*

(18) HAMDÂNI, *ibid, X, p. 42.*

Pour le conclure, point n'est besoin d'immolations sanglantes, comme c'est l'habitude lors d'une demande d'assistance, ni de prestation de serment : on n'est plus au stade de la foi jurée. Le pacte est rédigé par écrit et signé par les cheikhs qui s'engagent du même coup à le faire respecter. Ces documents, *marâqîm*, précisent notamment que les contractants se considèrent désormais « comme un seul membre, un seul bras, une seule tribu, participent à la même peur et à la même quiétude, partagent les pertes et les gains, si infimes soient-ils, qui résulteraient d'une action commune contre l'ennemi »[19]. Dès lors , les membres d'une tribu peuvent aller vivre sur les terres de l'autre et profiter aussi de ses pâturages. Toutefois sont exclus de ce traiter d'amitié le fornicateur et le voleur. En l'absence d'un tel accord et sauf dans le cas du réfugié sur lequel nous reviendrons, les pâquis d'une tribu sont réservés exclusivement à ses membres. L'étranger qui s'y hasarde, sans autorisation expresse, est toléré pendant trois jours. C'est le droit de jouissance, *mut'a*, reconnu à un clan ami. Passé ce délai, des pressions sont exercées sur l'importun pour le contraindre au départ. On le harcèle, on le menace, et l'on va jusqu'à lui saisir une monture. Mais on n'attentera pas à sa vie, même s'il s'obstine à demeurer sur place : on se contentera d'avertir son cheikh. Celui-ci devra dédommager les propriétaires et obliger son administré à quitter les lieux. En cas de refus, des querelles sérieuses pourraient éclater. En fait, les pâturages ont, de tout temps, constitué une source permanente de conflits entre tribus. Pour les éviter, le groupe étranger, éprouvé par la sècheresse, doit s'entendre avec des voisins plus favorisés à faire paître son bétail sur leurs terres pour une durée et dans un endroit déterminés, contre le versement d'une indemnité, en nature ou en espèce. Dès lors, il ne sera plus inquiété. Plus encore, il jouit du droit de voisinage qui fait de ses bailleurs des protecteurs attitrés.

Entre des tribus n'appartenant pas à la même confédération, il existe aussi un traité de bon voisinage appelé *majûra*. Il ne comporte aucune clause particulière d'assistance ou de non-belligérance ; il stipule simplement que les membres des parties contractantes feront l'objet d'un traitement de faveur et pourront ainsi se rendre visite les uns aux autres en toute liberté. Mais en cas de conflit, ils devront réintégrer leurs territoires respectifs.

Les yéménites des hauts plateaux ignorent la *ben'ama*, pacte d'amitié bien connu des nomades du Moyen-Orient, par lequel deux clans qui n'ont pas de lien de parenté, s'engagent à se traiter comme des cousins. Par contre ils connaissent la *ḥabḍa* qui ne semble pas très différente de la *khûwa* bédouine. C'est une redevance que paie une personne, physique ou morale, à une autre pour qu'elle assure sa protection. Le marchand qui se rend dans une tribu pour y commercer est tenu de faire « un cadeau » au cheikh en rapport avec l'importance de ses ventes et achats. Plus intéressante, pour notre propos, est la situation d'un groupe affaibli qui ne se sent plus de taille à repousser ses ennemis. Pour qu'il ne soit plus à leur merci, il s'adresse à un chef puissant dont il

(19) HAMDÂNI, *ibid, X, p. 70.*

demandera l'assistance. Celle-ci lui sera accordée contre la cession, au protecteur, d'une partie de sa récolte annuelle équivalente à la dîme. Ce dernier s'engagera, dès lors, à venir au secours de ses clients au premier appel. En cas de razzia de la part de ceux contre qui la *ḥabḍa* est conclue, il devra les contraindre à restituer les biens volés. Les bénéficiaires d'un tel pacte ne sont pas tenus de vivre auprès de celui qui reçoit la redevance. Ils demeurent sur leurs propres terres, tout en jouissant du droit de voisinage, *jiwâr*, et sans avoir à participer aux démêlés personnels de leur défenseur[20]. La position des véritables protégés est différente ; elle dépend des conditions dans lesquelles un tel statut leur fut accordé. Il en existe en effet de plusieurs sortes.

1. Le *sayyir al-janb*, celui qui marche aux côtés d'un autre, autrement dit le compagnon de route. En cas d'attaque ils doivent se prêter une mutuelle assistance. Chacun d'eux est protégé par le clan de l'autre.

2. Le *ḍayf khalaf*, l'hôte de passage qui demeure un ou plusieurs jours dans un groupe. Il jouit du droit du pain et du sel[21] hérité du désert. Si son amphitryon est assailli, alors qu'il se trouve sous son toit, il n'est pas tenu de participer au combat et sa défense sera assurée par le groupe hospitalier. Une telle passivité est sévèrement blâmée, même si l'ennemi lui est étranger. Mais si les attaquants appartiennent à un clan ami du sien, il devra intervenir énergiquement en leur faisant savoir que le maître de céans et tous les siens sont placés sous sa sauvegarde.

3. Le *matî'*, c'est celui qui « jouit » d'une longue hospitalité, sans qu'il soit pour autant un réfugié. Son statut est à peine différent de celui de l'hôte de passage. Toutefois il ne peut se dérober au devoir d'assister son amphytrion.

4. Le *qaṭîr*, appelé aussi *baqî'*, c'est celui qui, pour des raisons strictement économiques, quitte son village, tout en demeurant sous l'obédience de son cheikh, pour aller vivre dans un groupe avec lequel le sien propre n'a pas conclu un pacte de *ṣuḥba*. A l'instar de l'hôte, il est donc protégé à la fois par sa tribu et par celle où il a élu domicile. Mais son statut est quelque peu particulier. Bien que résidant à demeure dans un groupe, il n'en fait pas pour autant partie. Cette position autorise ses ennemis à diriger contre lui une attaque personnelle, en l'absence de ses protecteurs, qui ne pourraient pas se prévaloir du « droit de la demeure » pour réclamer le blanchiment de la face. Présents, ils avaient à le défendre. S'il venait à être tué, le devoir de vengeance incomberait exclusivement aux membres de sa propre famille.

---

(20) Nous n'avons pas à parler ici du groupe qui quitte ses propres terres et s'installe, de gré ou de force, sur celles d'un autre qui n'appartient pas à la même confédération. Disons seulement que tant qu'il gardera son obédience à sa tribu d'origine, il devra obéir à son chef suprême. Mais sa position délicate le poussera finalement à se rattacher à la confédération au milieu de laquelle il a choisi de vivre. Un tel groupe est appelé alors *naqîla*, transplanté. Nombreux sont les clans qui, du fait de leur immigration, se rattachent à une autre souche que la leur. Ainsi les Wâdi'a se disent aujourd'hui ḥâshidites, bien qu'ils constituent un rameau des Bakîl.

(21) J CHELHOD, *Droit*, p. 211 s.

5. Le *rabîʿ* n'est autre que le réfugié. Mais l'acception exacte du terme demeure quelque peu incertaine. Chez les *Ḥâshid*, il désigne un homme contraint, pour des raisons politiques, de quitter son clan pour aller vivre dans un autre groupe, qui le prend sous sa sauvegarde. Pour les *Khawlân*, de la région de Saada, il s'agit d'un fugitif qui n'appartient pas au groupe des *qabîli* (c'est le cas des *'ahl al-thulth*) ou dont la tribu est trop faible pour assurer sa défense. Il trouve donc le salut en cherchant refuge auprès d'un puissant cheikh. Dans l'un et l'autre cas, son statut est conforme à celui du réfugié, *jâr*. Le clan qui le reçoit assure sa défense et venge son sang. A son tour il doit prêter main forte à ses protecteurs. Mais, étranger au groupe, il ne lui est pas demandé de participer effectivement à une vendetta, ni au paiement de la composition. Par contre, il doit satisfaire à ces mêmes obligations quand un membre de sa famille est concerné, quoique contraint de vivre loin des siens.

6. Enfin, le *qatîʿ*, « celui qui se sépare des siens » de son propre chef et demande son admission dans une autre tribu, généralement de la même confédération[22]. Il porte aussi le nom de *'akh*, frère, car dès qu'il est accepté, il devient membre à part entière du nouveau groupe. Maintes conditions sont requises pour l'octroi d'un tel statut. La fraternisation, comme la naturalisation, n'est obtenue qu'en suivant une procédure bien définie. Dès son arrivée dans le village, le réfugié tire un coup de feu en l'air pour attirer l'attention et se rend au *mawṭa'*, (ou *miṣrâkh*, selon les régions), cercle ou lieu de réunion devant lequel il égorge un mouton. L'immolation peut avoir lieu aussi devant la maison du cheikh. La bête sacrifiée est partagée par l'assistance et joue ainsi le rôle de lettre d'introduction. Il est ensuite conduit au *mawṭa'* où on le traite en hôte, et on lui fait savoir dans quelle demeure il logera. C'est alors seulement qu'on cherchera à connaître les raisons qui le poussent à s'exiler. On écrira ensuite à son cheikh pour l'en informer.

Il est rare qu'un clan abandonne l'un de ses membres car son départ affaiblirait les siens et renforcerait des rivaux chez qui il serait tenté de chercher asile. Un coupable, même endurci, ne cesse pas pour autant d'être l'enfant du pays. Son banissement, qui équivaut presque à un arrêt de mort, n'est donc prononcé qu'en dernier ressort, lorsqu'on désespère de le ramener à résipiscence. Aussi cherche-t-on à retenir, par tous les moyens, l'exilé volontaire, surtout quand rien de sérieux ne justifie une telle mesure. Des notables de sa parenté sont alors dépêchés auprès du groupe qui s'apprête à l'adopter et essaient de trouver un terrain d'entente. Pour marquer leur désir sincère de parvenir à un règlement pacifique et juste, ils remettent, dès leur arrivée, entre les mains du cheikh plusieurs fusils en disant : « c'est notre frère, nous ne pourrons pas l'abandonner. Voici, comme gage de notre bonne foi, les fusils de la vérité, *bunduq al-ṣawâb* ».

Pour parvenir à cette vérité, le droit coutumier indique la voie à suivre : on procède à une véritable enquête et l'on applique la loi de la

(22) Il s'adresserait à une autre confédération si la demande d'admission était rejetée pour des raisons strictement individuelles.

parité, conforme à celle du talion : tout acte criminel commis par lui est absous dès lors qu'il répond à un acte similaire dont il fut victime ; autrement il devrait être racheté. Coupable, sa demande de « fraternisation » est rejetée. Mais ceux dont il a sollicité la protection cherchent à alléger son fardeau par une aide morale et pécuniaire, de manière à ce qu'il puisse rentrer chez lui satisfait. Opprimé son groupe ne pourrait exiger son retour que s'il s'engageait à réparer ses torts envers lui. Si les tentatives de réconciliation échouaient, bien que les récriminations du protégé fussent fondées, sa famille ne serait plus en mesure de maintenir ses prétentions. Rien ne s'oppose dès lors à son adoption.

A cet effet, quelques jours après ces pourparlers, le village qui le reçoit organise en son honneur des festivités durant lesquelles une ou plusieurs bêtes sont religieusement égorgées. Leur nombre dépend de celui des convives. Cette offrande sacrificielle est appelée *takhmîd*. Comme son nom l'indique, sa fonction principale est « d'apaiser » les rancœurs. Le repas pris ensemble crée une sorte de communion entre tous les habitants du village et le nouveau venu. Désormais celui-ci est solidaire de ses nouveaux frères : il prendra part à leurs luttes et paiera, au besoin, sa part du wergeld. L'annonce solennelle de son intégration se fait par le *dawshân* dans les *sûq*. En même temps, dans son ancien groupe, on fait savoir également qu'un tel a rompu ses liens avec les siens qui n'ont plus à répondre de ses actes. Ainsi lié par le sang sacrificiel il ne peut plus quitter, sans se déshonorer, sa nouvelle famille. Si, malgré tout, il souhaite un jour retourner vivre parmi les siens, il devra dédommager intégralement le groupe qui l'a reçu, c'est-à-dire rembourser les sommes que celui-ci aurait payées à ses créanciers le jour de son admission, ainsi que les frais de cette cérémonie.

De tous les protégés d'un groupe, c'est donc le *qaṭî'* qui est le plus concerné en cas de conflit armé. Néanmoins, malgré la fraternisation, sa responsabilité vis-à-vis de sa nouvelle famille est engagée surtout pécuniairement. On n'exerce pas sur lui de représailles pour un meurtre commis par l'un de ses nouveaux « cousins » ; il n'est pas tenu non plus de venger leur sang. Le voudrait-il qu'il en serait empêché par le plus proche parent de la victime à qui incombe cette obligation en priorité. Hormis ces réserves quant à sa qualité de « frère », il fait partie, ainsi que tous les membres de sa famille qui ont choisi de le suivre, des alliés naturels que le cheikh mobilise quand il déclare la guerre.

Celle-ci, toujours chevaleresque, obéit au code d'honneur du désert : les hostilités doivent être déclarées, les femmes, les enfants et les faibles épargnés, les actes de cruauté évités. Jusqu'à une date relativement récente, on se livrait encore à des incursions sur le territoire d'un ennemi en vue d'enlever des troupeaux et des biens. Ces razzias étaient conduites par un chef qui portait le nom de *maqdami*. Le raid avait lieu de préférence à l'aube[23] afin de surprendre l'adversaire, ou lorsqu'on savait, par des espions, que les hommes du village étaient absents. De retour chez eux ou dès qu'ils se sentaient en sécurité, les assaillants procédaient au partage du butin. Les lots devaient être strictement

(23) HAMDÂNI, *Iklîl*, X, p. 193.

égaux, même celui du chef, à moins d'une stipulation contraire lors de l'organisation de l'attaque.

Souvent l'effet de surprise est loin d'être total : alertés ou sur leurs gardes, les défenseurs ripostaient. Ces accrochages faisaient inévitablement des victimes, mais en petit nombre. L'horreur innée du sang limitait le combat presque à un simple baroud d'honneur. L'excellent observateur qu'était Niebuhr notait justement que lorsqu'une armée yéménite d'un millier de combattants avait une dizaine de morts, elle se considérait vaincue et battait en retraite. Un prisonnier craignait rarement pour sa vie. Il lui suffisait de se placer sous la protection de celui qui l'avait capturé en prononçant la formule consacrée : « je suis dans ta face », *ana biwajhak*. Le vainqueur le désarmait alors, prenait sa monture et le gardait chez lui jusqu'à la fin des hostilités. Parfois on lui laissait sa liberté et on l'aidait même à regagner son village. Des soins étaient prodigués aux blessés et l'on rendait les morts à leurs familles. Malgré ces mesures de clémence, le combattant capturé, qui tombait sous le coup d'une vengeance, n'était pas épargné. Il était livré à la famille de sa victime, qui l'exécutait.

Une fois les tribus installées dans la guerre, le chemin de la paix semble long et plein d'embûches, car les haines sont tenaces. Les hostilités peuvent se poursuivre pendant des années sans que l'un des deux camps rivaux puisse réduire l'autre à sa merci. Les mœurs chevaleresques interdisent en effet ces destructions totales fréquentes chez des nations dites civilisées. On se contente de rendre coup pour coup, sans presque jamais aller jusqu'à l'anéantissement de l'autre qui demeure malgré tout « un frère ». C'est pourquoi grâce aux efforts d'une tribu neutre, la lassitude aidant, on s'achemine lentement vers une paix souvent honorable. Le groupe qui propose ses bons offices compte des amis dans les deux camps et c'est par leur intermédiaire qu'il exerce d'abord son action. Il s'interpose ensuite entre les combattants, hisse un drapeau blanc, symbole de la paix recherchée, et leur demande de désigner des plénipotentiaires. La réunion a lieu sur un terrain neutre, sorte de *no man's land* entre les deux tribus. Les efforts déployés tendent à parvenir sinon à la réconciliation du moins à une suspension d'armes. On obtient ainsi une trêve de deux à trois mois au terme de laquelle le conflit est soumis à l'arbitrage de quelques cheikhs influents. Ces derniers, sans perdre de vue l'objet essentiel du conflit, sont préoccupés avant tout par le sang versé. Conformément à la loi du désert, toute paix s'inscrit nécessairement dans le cadre d'une recherche générale d'équilibre entre les antagonistes. En d'autres termes, il n'y aura ni vainqueurs ni vaincus, et c'est le camp le plus éprrouvé qui a droit à la plus forte indemnité. On fait donc, de part et d'autre, le décompte des disparus, des blessures et des dommages. Et c'est le camp le plus atteint, dans une certaine mesure celui qui est battu, qui reçoit des réparations proportionnelles aux pertes qu'il a subies. Le prix du sang est calculé d'après le tarif en vigueur le jour de la réconciliation ; mais en l'occurrence il est inférieur à celui dû pour un homicide même involontaire. Parvenu à cet accord, les arbitres examinent alors la cause ou les causes du litige qui amena le conflit. Chaque partie donne sa

version des faits, présente ses arguments, preuves à l'appui. Avant de se prononcer, les juges exigent des adversaires un engagement écrit par lequel ils reconnaissent la compétence de la cour et en acceptent la sentence. En outre, ils désignent des garants qui ont pour tâche de veiller à l'application des décisions prises. Dès lors le jugement prononcé a force de loi.

Pour marquer la fin des hostilités on procède à un échange des prisonniers. Le camp qui compte le moins de victimes se rend chez son ennemi de la veille et y immole plusieurs bêtes. Les frais du repas de réconciliation incombent généralement à l'adversaire le moins éprouvé.

Illustrons, par des exemples, la procédure qui vient d'être exposée. En 1968, donc après la proclamation de la République, mais en pleine guerre civile, alors que le pouvoir central contrôlait mal la situation, un jeune homme d'une famille des Bani'Amrân (Ḥâshid), fixée à Sawda, loin de Khamir où ce clan a établi sa résidence, se trouvait sur le territoire des Manṣûr (Bakîl), ses voisins. Il fut molesté et dépouillé de ses armes. Ce dernier acte est sévèrement puni par les coutumes tribales qui le considèrent comme une atteinte à l'honneur, donc comme un opprobre. Des représailles s'en suivirent et les hostilités furent engagées au niveau des deux lignages, sans s'étendre aux autres parties du clan et sans déclaration de guerre, ce qui interdit toute incursion sur le territoire de l'adversaire. Passant outre, les 'Amrân attaquèrent les Manṣûr chez eux et eurent à déplorer un mort. Plutôt que de l'inhumer ou de le faire porter à sa famille, les Manṣûr le laissèrent toute la journée en plein soleil, ce qui constitue également un opprobre.

Dès lors le conflit risquait de s'étendre. Afin d'arrêter l'effusion de sang, des efforts furent déployés pour que les belligérants acceptassent de se soumettre à l'arbitrage d'un tribunal mixte, composé de juges appartenant aux Ḥâshid et aux Bakîl. La sentence désavantageait nettement les 'Amrân qui se virent octroyer seulement une demie *diya* pour leur mort, l'autre moitié du prix du sang devant compenser l'opprobre dont fut coupable le disparu en franchissant la frontière. Ils estimèrent que les juges avaient omis de prendre en considération deux actes de déshonneur commis par les Manṣûr : en laissant la dépouille pendant des heures en plein soleil et en s'emparant des armes d'un jeune homme, après l'avoir battu. Comme les arbitres n'avaient pas exigé, au départ, des garants, leur jugement n'avait pas force de loi. Aussi fut-il rejeté par les Bani 'Amrân et les hostilités reprirent de plus belle. Mais ces derniers étaient inférieurs en nombre à leur adversaires et ils furent battus. Mettant à profit la trêve de la fête d'*al-'Aḍḥa*, ils obtinrent une suspension d'armes de dix jours et se rendirent à Khamir afin de soulever les autres parties de leur groupe. L'annonce des événements fut faite dans le *sûq*, par le *dawshân*. Les Bani Ṣuraym, auxquels appartiennent les Bani 'Amrân, se déclarèrent solidaires de ces derniers. C'était porter la guerre au niveau des tribus. Les Manṣûr estimèrent plus prudent de soumettre le litige à une autre cour. Chaque partie désigna donc cinq *muḥakkam*, juges auxquels fut adjointe une délégation de vingt notables. La réunion eut lieu sur la frontière qui sépare les deux tribus. Les arbitres nommés exigèrent avant toute chose

que chacun des deux camps remît sept fusils, qui furent déposés entre les mains d'un *'amîn*, homme de confiance, secrétaire en l'occurrence. On procéda ensuite à la nomination des garants, deux par partie, les Bani 'Amrân choisissant ceux des Manṣûr et vice versa. Les séances devaient se tenir alternativement dans l'un et l'autre clan, après tirage au sort, afin d'alléger les frais d'hospitalité et préparer judicieusement la réconciliation par l'entente que crée la commensalité. Après deux journées de discussions laborieuses, la cour arrêta les débats sur les points suivants :

1. Opprobre de la part des Manṣûr pour avoir battu et désarmé une personne d'une autre tribu (les armes saisies furent remises au tribunal) ;

2. Opprobre de la part des Bani'Amrân pour avoir pénétré dans les terres de Manṣûr ;

3. Opprobre de la part des Manṣûr pour avoir laissé au soleil, une journée entière, la dépouille d'un adversaire.

La charge retenue contre les Bani'Amrân fut estimée à une demie *diya*. Quant aux Manṣûr, ils avaient à payer deux wergelds, l'un pour le sang versé, l'autre pour l'irrespect envers le mort. En compensant les fautes, ils restaient redevables à leurs adversaires d'une *diya* et demie. En outre, ils avaient à payer un dédommagement pour la saisie des armes. Ils furent donc condamnés à verser 1700 thalers aux Bani'-Amrân, payables sur-le-champ, et à leur donner aussi deux taureaux. De leur côté, les Bani'Amrân, devaient également deux taureaux aux Manṣûr[24].

Les accords ainsi conclus furent rédigés par écrit. Les Bani'Amrân renoncèrent à leur droit de vengeance. Des garants nommément désignés répondaient de la sécurité des Manṣûr. La réconciliation fut marquée par un grand festin offert par les premiers au cours duquel ils immolèrent les deux bêtes données à titre de compensation par leurs adversaires de la veille.

Dans un conflit qui opposa deux lignages du clan des Ṣuḥâr, dans la région de Saada, c'est un cheikh influent et respecté d'un groupe parent qui réussit à ramener la paix. Le différend avait lieu à propos d'un terrain vague que se disputaient les Idhkûl et les Bani 'Uwayr. Des escarmouches, qui ne firent aucune victime, ont failli entraîner dans la guerre les deux rameaux de Ṣuḥâr : Kulayb et Mâlik dont la conduite, dans le passé, témoigne de leurs vieilles et tenaces rivalités. Devant la gravité de la situation le cheikh demanda aux deux camps d'arrêter les hostilités et leur proposa sa médiation. Cinq cents combattants, de part et d'autre, n'attendaient que le signal pour se jeter les uns sur les autres. Il s'installa donc sur le terrain, objet du litige, fit immoler quelques bêtes et invita chaque partie à désigner des parlementaires. Il écouta tour à

(24) Le droit coutumier yéménite stipule que le meurtrier qui veut se soustraire à la vengeance, doit immoler sur le tombeau de la victime un taureau appelé *thawr al-hajîm*, « le taureau qui attaque ». Ce sacrifice constitue un aveu de culpabilité. Le sang ainsi versé est comparé à une bête qui charge le mal et le détruit. Si la famille du disparu consent à recevoir la *diya*, elle devra offrir aussi une victime : « le taureau de l'acceptation de la composition », *thawr qubûl al-diya*.

tour les deux délégations qui appuyaient leurs allégations par des témoins et par des documents écrits, *marâqîm*. Il passa ensuite trois jours dans un camp et trois jours dans l'autre, discutant patiemment les arguments de chacun. Le septième jour, avant de prononcer son jugement, afin de couper court à toute contestation ultérieure, il exigea une reconnaissance écrite de ses pouvoirs juridictionnels. Une fois l'acte rédigé et signé, on procéda au choix des garants. Dès lors, la décision de l'arbitre ne souffrait aucune contestation. Par son intervention, un contentieux qui menaçait la paix fut réglé à l'amiable.

A maintes reprises, au cours de ce travail, nous avons tenté de mettre en évidence la marque du désert sur la population rurale du Yémen. L'influence du bédouinisme s'y manifeste de différentes manières : notamment dans le souci de préserver la blancheur de la face, l'importance accordée à la consanguinité, le jeu des alliances naturelles ou politiques, le processus qui conduit à la guerre ou à la paix... Les hostilités ont pour principale cause la crainte du déshonneur. Une fois engagées, celles-ci risquent de s'étendre successivement à des paliers toujours plus élevés d'une pyramide sociale qui repose sur son sommet. Les groupes issus par segmentation, à partir d'une même cellule, sont avant tout concernés. C'est à ce niveau que se font et se défont les alliances, malgré l'unité du sang, plutôt à cause d'elle, chaque groupe étant tenu de voler au secours des agnats les plus proches, lors même qu'il s'oppose ainsi à des « cousins » plus éloignés.

Dans ces guerres qui durent parfois des années, les mœurs chevaleresques des Bédouins sont également observées et l'on cherche moins à anéantir l'adversaire qui demeure, malgré tout, un frère qu'à préserver l'honneur. C'est pourquoi, quand sonne l'heure de la réconciliation, le clan qui arbitre, abstraction faite des causes du conflit, réclame paradoxalement des indemnités au vainqueur pour le vaincu, c'est-à-dire pour celui qui a subi davantage de pertes, afin de rétablir l'équilibre.

Ce parallèle entre le coutumier yéménite et le coutumier bédouin va plus loin encore. Un pacte du genre *ṣuḥba* est commun à l'un et l'autre droit. Tous les deux connaissent aussi la fraternisation, accordent un statut spécial aux réfugiés et assurent la protection des faibles.

On peut aisément multiplier les exemples. Il n'en demeure pas moins que les campagnards du Yémen ont été amenés à amender, voire à transformer sensiblement des structures et des règles coutumières empruntées au désert pour les rendre compatibles avec les impératifs de la vie sédentaire. Héritiers, d'une part, de la brillante civilisation sud-arabe, ils en ont aussi gardé la marque. C'est pourquoi, en dépit du respect scrupuleux de la parole donnée, tout pacte doit se faire par écrit et être attesté par des témoins : l'âge de la foi jurée est révolu. D'autre part, leur organisation sociale, par la séparation qu'elle établit entre les catégories socio-professionnelles, débouche sur un régime proche de celui des castes. Enfin, les règles de la vie économique d'une communauté villageoise résolument tournée vers l'agriculture ne sont pas compatibles avec les principes du collectivisme tribal. On aboutit ainsi, chez les yéménites des hauts plateaux, à un ensemble original de coutumes et de lois qui constituent leur spécificité et dont on a tenté, dans les pages qui précèdent de donner un simple aperçu.

TROISIÈME PARTIE

CULTURE ET SOCIÉTÉ

VIII

ESPACES ET MATÉRIELS DE LA VIE FÉMININE SUR LES HAUTS PLATEAUX DU YÉMEN

Dominique CHAMPAULT

Aborder la condition féminine présente partout les mêmes écueils, que ce soit en Arabie du Sud ou en quelqu'autre point de la planète. Trop de raccourcis qui se veulent synthétiques, trop de généralisations hâtives, n'aboutissent en définitive qu'à des vérités segmentaires, des mensonges partiels et des vues souvent caricaturales. Comment gommer les particularismes, faire la part des personnalités, rendre justice à l'individu, pour aboutir à la définition d'une femme hybride, aux spécificités moyennes, aux taux de fécondité, de nuptialité, de mortalité moyens ?

Comment intégrer dans un même plan les femmes de la Ḥujayriya, marquées et façonnées par l'émigration des hommes vers Aden[1], qui dure depuis plus de soixante ans, celles du Jabal Ṣabir perméables à toutes les innovations et les rudes montagnardes des Hauts Plateaux du Nord qui, dans les années 70, n'avaient encore eu aucun contact avec l'étranger ?

Une existence ne peut s'appréhender qu'insérée dans son milieu. Avec quelque arbitraire il nous est apparu que les clivages de la société yéménite ne correspondaient pas toujours à des différences marquées dans le mode de vie féminin. Nous considérerons toutefois certains traits distinctifs en fonction de l'appartenance à certaine strate : ainsi

– celle qui regroupe tout ce qui compte par la naissance, le pouvoir et le savoir, *sâda, qudât* ;

(1) Depuis le départ des Turcs en 1918, Aden était plus accessible, offrait surtout plus de débouchés que Taëz.

– celle où marchands et artisans détiennent la puissance économique ;

– celle des gens de tribus *qabîli*.

L'analyse traditionnelle de la société yéménite plaçait au bas de l'édifice social les *muzayyin* et les *'akhdâm*. Si les *akhdâm* demeurent les oubliés de l'histoire, les *muzayyin*, conservateurs du rituel, intervenant aux moments clefs de la vie, ont amorcé une ascension économique certaine qui, dans un premier temps, permet à leurs femmes de connaître un « standing » très voisin de celui des femmes de marchands ou d'artisans.

Il n'est pas aisé, enfin, de faire la part des aléas de la génétique et des hasards de la naissance. Dans des milieux comparables par l'origine géo-sociologique, par le niveau économique et l'instruction, de deux femmes d'âge voisin, l'une se comportera comme si à elle seule elle avait inspiré tous les clichés voués à la ferme « arabe », et l'autre, par son caractère, aura récupéré un pouvoir d'initiative et de gestion, non seulement pour elle-même mais parfois pour toute une famille, exceptionnellement pour un lignage.

*
* *

Au Yémen, comme en tant d'autres pays arabes, l'espace domestique dévolu aux femmes, est désigné sous le vocable *ḥarîm*. Le code de pudeur exigeant que l'on ne parle pas crûment des femmes, recourt pour les nommer à l'euphémisme *ḥarîm*, champ féminin par excellence. Rappelons que *ḤRM* est une racine sémitique aux connotations de prohibition, d'exclusion, qui pouvait s'appliquer à un enclos pour la protection du petit bétail. Cette affirmation de propriété, collective ou individuelle, définissait un lieu défendu, donc sacré. *Ḥarîm* englobe les parties de la maison que l'on veut protéger, interdire aux étrangers, celles-là même où vivent les femmes.

*
* *

Nous sommes bien loin au Yémen des poncifs diffusés dès le XVII[e] siècle par les voyageurs européens, basés sur une connaissance assez vague des somptueux gynécées des familles princières turques. Fascination et fantasmes nés d'une mystique du *harem*, lieu clos où l'on imaginait qu'une sexualité exigeante et raffinée pouvait se donner libre cours, ne sauraient se développer autour de lieux d'un confort très approximatif, le plus souvent austères et dépouillés. Il ne semble pas que dans les temps récents, le Yémen ait connu des sérails à la turque, organisés selon une hiérarchie sévère, où l'abondance des biens matériels venait tempérer la rigueur de la claustration.

De nos jours, même les privilégiés par la naissance et la fortune n'entretiennent pas plus de quatre épouses en même temps, nombre légal selon la loi coranique. L'organisation du temps et de l'espace ne

pose donc pas de problèmes sérieux. Nous verrons plus loin comment ils sont résolus.

*
* *

Dans la maison traditionnelle, riche ou pauvre, un niveau entier est toujours réservé aux femmes. On pourrait s'attendre à des grandes variations dans les dimensions de l'espace habité, en fonction des différents niveaux de vie. Or, au Yémen, le luxe des pauvres réside dans l'espace habitable, qu'il soit peu ou mal entretenu, où du moins, la cohabitation ne tourne jamais à la promiscuité.

C'est ainsi que des familles d'un milieu économique défavorisé, souvent voisines de la gêne, occupent encore de véritables manoirs aux allures lointaines de châteaux-forts, anciennes demeures patriarcales construites en un temps de prospérité relative où l'entraide collective permettait d'élever des murs épais sur des positions stratégiques, pour répondre à l'insécurité[2].

L'étage affecté aux femmes, généralement le deuxième, est occupé par les lieux essentiels où s'écoule la vie : la cuisine, *dayma* ou *maṭbah* centre de leur activité, et une salle de séjour, *mafrij al ḥarîm*, où s'effectuent les menus travaux (couture, broderie, vannerie...) ; là elles reçoivent leurs amies et passent leurs nuits avec leurs enfants quand leur présence n'est pas requise par le mari. A ces deux secteurs clefs, peuvent être adjointes de multiples annexes : place pour les moulins, niches pour conserver au frais eau et aliments, petits magasins pour les provisions courantes[3].

Dans le cas d'une cellule familiale simple : homme, plus une ou plusieurs épouses, plus leurs enfants non mariés, la cuisine est utilisée pour l'ensemble de la famille, pour des raisons évidentes de gestion des réserves, d'économie des aliments et du combustible, mais surtout cohésion familiale. Pour les mêmes motifs, les repas seront pris en commun selon le protocole ordinaire ; famille assemblée hors de la présence des étrangers, hommes et garçons seuls s'il y a des hôtes, femmes et fillettes se partageant les restes.

---

(2) On peut remarquer actuellement encore, des stocks de pierres grossièrement taillées assemblées en couronnement de la maison comme un parapet de fortune. On en dit souvent qu'il s'agit d'une provision destinée à une éventuelle restauration ou à une construction complémentaire. Ils répondent en réalité à une tradition de défense : les agresseurs éventuels qui se présentaient devant l'unique porte étaient mis en déroute par la projection de lourdes pierres.

(3) Dans la plupart des maisons yéménites, un niveau entier au minimum est affecté aux magasins, distribués en cellules maçonnées pour le stockage des récoltes, l'entrepôt des biens de consommation exceptionnelle : armes et munitions, semences, laine, chaux, etc.). Cf. M. BÂFAQÎH et J. CHELHOD, Notes préliminaires sur l'architecture de Shibâm, une ville du Ḥaḍramawt, *Studia islamica*, LI, 1980, p. 179-198.

A l'initiative de la *kubra*[4], chacune des femmes aura la responsabilité des repas, à tour de rôle. Si la famille est numériquement très importante, les tâches seront réparties au mieux pour que les repas soient prêts à temps.

ESPACE DOMESTIQUE

maṭbakh : la cuisine traditionnelle

De nombreuses cuisines (plus de quarante) ont fait l'objet d'inventaires minutieux ; plutôt que de nous livrer à une approche statistique, il nous parait plus pertinent de présenter un type que l'on pourrait considérer comme « classique » en milieu rural.

Au foyer de cheikh Yahya ibn Ṣalâh', à Bayt Athala (Bani 'Abd), demeurent ses trois femmes, six enfants de lits différents, entre quatre et quinze ans, un fils marié à une seule femme, sans enfant à ce jour, deux épouses d'un fils émigré en Arabie Séoudite ; en tout quatorze bouches à nourrir.

Il vit assez chichement du produit de ses terres, heureusement complantées de *qât*. Son fils, émigré n'envoie pas de subsides ; il se manifeste ordinairement au moment du *'îd al-kabîr* par l'envoi de tissu et de quelque pacotille pour les femmes de la famille.

Relativement lettré, Cheikh Yahya s'intéresse aux prévisions météorologiques et agricoles diffusées par les calendriers populaires.

Le *maṭbakh*, long de cinq mètres, large de trois mètres cinquante, d'environ trois mètres de haut, prend jour sur l'escalier par une seule porte. Dans le mur ouest, cinq meurtrières de forme irrégulière distribuent une lumière parcimonieuse et ne parviennent pas même à évacuer la fumée, qui au cours des ans, a patiné les lieux d'un épais goudron. Les murs, hâtivement crépis de chaux, la poutraison du plafond aux troncs d'arbre non équarris qui maintiennent un assemblage sommaire de branchages, donnent à toutes les cuisines des vieilles maisons des Hauts Plateaux un caractère précaire, poussiéreux.

Face à la porte, contre le mur, sont alignés les éléments de cuisson. Le four, *tannûr*[5], grande poterie sensiblement cylindrique d'environ 0,60 m de diamètre et 0,70 m de hauteur est incorporé dans un appareil de terre crue (haut : 0,90) *al-januba*, en position légèrement inclinée vers

(4) La *kubra*, première épousée du chef de famille, peut se voir supplantée dans ses attributions de gestion domestique par une des coépouses au caractère plus affirmé et qui saura démontrer plus de savoir-faire et de savoir-vivre. Cette délégation de pouvoirs s'établit le plus souvent dans la concorde et l'équilibre, sans intervention masculine.

(5) La translittération des termes techniques respecte, dans la mesure du possible, la prononciation dialectale.

l'utilisatrice. A la base du *tannûr*, une ouverture étroite permet le tirage et la récupération des braises et des cendres.

Un élément complexe d'environ 1,10 m de hauteur, reçoit le *ṣella'*, poterie circulaire à bords droits de faible hauteur pour la cuisson des crèpes, *luḥḥa* (pl. : *luḥûḥ*) maçonnée au dessus du foyer. Une ouverture latérale permet le mitonnage des aliments, à quelque distance du feu clair nécessaire au chauffage de la crépière.

Sous le *ṣella'*, l'accès direct au foyer est utilisé pour cuire à feu vif ou faire bouillir de l'eau. Au niveau du sol : une aire de cuisson complémentaire : deux barres de fer placées au travers de briques crues.

Dans la largeur Nord, la cuisine est occupée par un *maṭḥan*, moulin de pierre utilisé pour transformer directement en pâte des graines de sorgho préalablement trempées. La meule dormante (diam. : environ 40 cm), plus haute que celle des moulins ordinaires, est cimentée au centre d'une aire circulaire aux rebords arrondis soigneusement enduite de *gaḍaḍ*, chaux mêlée à des blancs d'œufs, qui la rend lisse et imperméable pour recevoir la pâte mousseuse.

Un bidon métallique de récupération inclus dans une maçonnerie sommaire, *segaya* (= *siqâya*), contient environ cinquante litres d'eau apportés de la citerne par les femmes dans des récipients d'aluminium ou d'anciennes cruches. On y puise selon les besoins au moyen de pots fabriqués dans le village voisin de *bayt al 'askari*.

Un léger terre-plein recouvert d'un lit de sable, *tâqa*, reçoit des braises selon les nécessités du mijotage des plats et pour maintenir à une bonne température les *dellal* de cuivre et les *jamena* de poterie qui contiennent le café, *bun* et la décoction à base de drupes du café *qishr*. Le *ṭâqa* remplit la fonction de deux ou trois *mawâgîd* (sing. : *mawgid*), braseros portatifs en métal ou en poterie qui sont le plus souvent laissés à la disposition des hommes dans le *mafrij*.

Contre le mur Est, un grand *tannûr* désaffecté : les poules viennent y couver. Près de la porte : un *maṭḥan* pour les céréales et légumineuses, d'un diamètre supérieur à celui destiné à la pâte des crêpes et dont la meule tournante et la meule dormante sont de même calibre. Ce moulin est également encastré à hauteur de main, dans un plan de terre crue suffisamment large pour qu'une femme puisse s'y asseoir.

Ces éléments immeubles sont présents dans toutes les maisons yéménites. Ils représentent la norme minimale. Il peut y avoir deux *tannûr* en service dans les demeures plus importantes, une plus grande provision d'eau ; les moulins peuvent être installés près des magasins.

A Bayt Athala, les ustensiles de cuisine peuvent paraître en nombre limité, voire insuffisant : les *maqâli*, en pierre ollaire sont au nombre de

trois : une marmite à couvercle, deux récipients à bords droits, *umm as-sûsi*[6].

Quatre plats, *ṣuḥûn* (sing. : *ṣaḥn*) de trente à quarante centimètres de diamètre, à bords très ouverts, pour la présentation du pain et autres aliments, deux grands vases tronconiques, *al-guh* (haut. : 35 cm) destinés à la préparation des pâtes, pétrissage et levage, aussi bien des crêpes que du pain, un pot hémisphérique pour les bouillies, deux petites *jamena*, cafetières, composent la totalité de la vaisselle en céramique. Au village de Bayt al-'Askari, à trois heures de marche, six artisans, en majorité des adolescents, produisent une poterie modelée de très bonne qualité, en petites séries de quatre ou cinq types. Cette production suffit aux besoins d'un secteur montagnard d'environ 5000 âmes.

Deux bassins d'aluminium, *ṭawa* (diam. : 70 cm) sont affectés à de multiples usages : lavages corporels, lessive, provision d'eau, etc... Deux bouilloires, *kutli*, en aluminium, de taille moyenne, d'une contenance approximative d'un litre et demi, deux petites *dalla*, cafetières en cuivre étamé, un grand couvercle, *mesnafah*, complètent la « batterie de cuisine ».

En outre trois vans, *marwala*, en vannerie spiralée. L'armature en est faite d'une graminée sauvage et la spirale d'une écorce fraîche prélevée sur des tiges arbustives de *qât*.

A portée de main, deux bidons, *tanaké*, d'une capacité de 20 litres, ayant contenu la graisse végétale de marque « telephone brand » répandue dans les hameaux les plus reculés, sont utilisés pour les corvées d'eau.

A proximité du *tannûr*, le *makhbazé*, tampon qui sert à appliquer le pain, *khubz*, sur les parois brûlantes du four.

---

(6) La pierre ollaire en usage au Yémen, connue sous le nom de *ḥaraḍ* et de *nath*, est un silicate de magnésium que l'on rencontre en de nombreux gisements dans les massifs de schistes cristallins, et notamment dans le Jabal Munabbih, au Nord-Ouest de Saada. Des témoignages de son utilisation ancienne sont présents sur de nombreux sites archéologiques.

Gris pâle, poreux et tendre au moment de l'extraction, il est travaillé avec les instruments du menuisier, herminette et lime. On en tirait naguère des lampes et des encensoirs de types très élaborés. Aujourd'hui la production se limite aux récipients destinés à la cuisson des aliments. Après leur taille, ils durcissent et perdent du volume par exposition à l'air. Ils sont alors commercialisables. Avant leur mise en service, ils seront frottés d'ail et d'oignon, emplis de corps gras et placés plusieurs jours de suite sur les braises rémanentes du *tannur*. Ils prennent alors une teinte foncée qui virera progressivement au noir après un long usage.

La faible rentabilité de la fabrication des *maqâli* a entraîné l'émigration des artisans. Aujourd'hui la production très ralentie, grevée par les frais de transport (à dos d'âne à travers la montagne jusqu'au plus proche marché) et la perte due à la casse, revient à un prix élevé : quatre à cinq cents riyals pour un plat de taille moyenne. Mais, malgré la concurrence des ustensiles d'importation très bon marché, en aluminium ou en tôle émaillée, les cuisinières yéménites tiennent à leurs *maqâli*, en prennent un soin jaloux, les prêtent à leurs voisines à l'occasion des fêtes familiales avec force recommandations de précautions. Elles assurent, non sans raison, que les aliments cuits dans la pierre sont beaucoup plus savoureux. Pas de bon bouillon de viande qui n'ait cuit dans une marmite bien culottée, pas de *sûsi* sans *umm as-sûsi*.

Deux jerricans, l'un en métal, l'autre en plastique, transportent la provision d'eau des hommes lorsqu'ils vont cultiver des parcelles éloignées.

Cet inventaire peut paraître d'une grande pauvreté et cependant il répond parfaitement aux besoins courants d'une famille qui est loin d'être indigente. La monotonie des menus ne requiert pas d'ustensiles bien différenciés. Enfin il ne faut pas oublier que quelle que soit la dispersion de l'habitat, il n'est pas une femme qui se soustrairait à l'astreinte d'entraide que chaque fête familiale, naissance, circoncision, mariage... suscite et qui se refuserait à prêter pour quelques jours les biens les plus précieux de sa cuisine : les *maqâli* de pierre où cuiront les mets classiques, toujours les mêmes, que le tour de main d'une cuisinière sait rendre uniques.

maṭbakh : les actions

Allumer le, ou les, *tannûr*, est l'un des premiers gestes du matin. Un tison récupéré dans un brasero suffit en général au démarrage du feu, mais toute femme conserve une provision d'allumettes qui lui est personnelle[7].

Trois types de combustibles sont stockés à proximité des fours : des branches d'épineux bien sèches, utilisées pour la première flambée (on en émiette quelques poignées pour assurer en fin de cuisson le bel aspect boursouflé des *malûj*), du bois, acheté à grand prix sur le *sûq* ou ramassé dans la montagne par les femmes, enfin des *kebbé*[8] (voir page 203). Une brassée d'épineux (Acacia le plus souvent), quatre bûchettes ou planches de récupération, deux *kebbé* et demie placées en faisceau, permettent de cuire dix *khubz* et trois *malûj*, si l'on conduit habilement le feu.

Deux femmes au moins, co-épouses ou mère et filles s'activent dès l'aube pour préparer en un minimum de temps la nourriture et la boisson qui rompront le jeûne de la nuit : le pain et le *qishr*. Avant que l'électricité n'ait conquis le Yémen, la cuisine n'était éclairée que par les feux des *tannûr*, d'abord fulgurants et blancs, puis tranquillement rougeoyants.

Si la pâte n'a pas été préparée la veille, l'une des cuisinières pétrit en hâte pendant que l'autre allume le *tannûr* ; une bouilloire d'eau est immédiatement mise à chauffer. Dans une *jamena* de poterie du *qishr* et

---

(7) Innovation blâmable, du moins pour le goût, l'allumage des fours se fait le plus souvent aujourd'hui avec une petite quantité de pétrole, ce qui explique que, familial ou industriel, le pain sente le mazout dans tout le Yémen.

(8) A noter l'apparition d'une technique nouvelle : celle du *kartala*. La surconsommation de produits importés aboutit à l'abandon, au seuil de chaque boutique, d'emballages compliqués que les femmes s'empressent de récupérer de haute lutte. Le carton, longuement détrempé dans de l'eau légèrement farineuse est ensuite pressé et modelé en *kebbé* qui « tiennent » le feu aussi bien que les classiques *kebbé* à base de lisier.

Avec le même matériau les femmes confectionnent des mesures pour leur usage domestique.

des épices, assez grossièrement pilés sont bientôt recouverts d'eau bouillante. La *jamena* est alors mise à bouilloter sur quelques braises[9].

Dès que les parois du *tannûr* sont chaudes à point, les pains y sont appliqués, juxtaposés dans un mouvement sinistrogyre.

Aussitôt défournés, empilés régulièrement, recouverts d'un linge qui les tient aux chaud, les pains et le pot de *qishr* placés sur un plateau sont apportés aux hommes. En période d'abondance, un peu de beurre fondu dans un *maqal*, du miel dans les meilleurs cas, complètent le déjeuner ; femmes et enfants s'en partagent les restes. Alors commence le plus gros du travail domestique : éléments de couchage à battre et aérer, ménage, mais surtout traditionnellement mouture du grain, tamisage des farines, pétrissage des pâtes qui fourniront l'essentiel du repas de la mi-journée. En période « moyenne » (ni d'abondance particulière, ni de pénurie), l'usage le plus répandu est de préparer deux pains différents, ou un pain et des crêpes.

Les pains

Les mélanges les plus classiques pour l'obtention du *khubz*[10], tiennent compte des récoltes annuelles, largement complétées par les farines importées, diffusées sous les noms de *canada* et de *mesri*, même si elles ne sont pas forcément originaires d'Amérique du Nord ou d'Egypte. Toutes les farines, si blanches semblent-elles, sont soigneusement tamisées (*mangal* de vannerie ou de toile métallique) et les issues, *ṭrar*, données au bétail sans plus attendre.

La levure du commerce (*Saf*, levure, trois *riyals* 1981 les 125 g.) s'est répandue dans tous les foyers, mais son usage est contre-indiqué pour les pains d'orge, *malûj*, dont la fabrication recourt au levain traditionnel, préservé d'un jour sur l'autre et qui attend, comme toute pâte, sous le *guware*[11], tissu plusieurs fois replié.

Pour obtenir onze ou douze pains, il faut disposer de deux *naffer*[12] de farine *canada* pour un *naffer* de farine *mesri*, une forte pincée de levure chimique, un peu de sel, de l'eau tiédie. Le tout est pétri quinze minutes au moins dans un grand récipient de poterie ou de métal. La pâte est ensuite mise à lever une heure est demie, puis fractionnée en autant de boules que de pains prévus, et mise en attente dans un plat

(9) Les recettes de *qishr* varient d'une femme à l'autre, selon leur goût et les provisions du moment : la base en est toujours les péricarpes des drupes de caféier, *qishr*, dont on distingue plusieurs crus, et qui donnent leur nom à la boisson. On leur ajoute du gingembre, de la cannelle, des clous de girofle, parfois du sucre.

(10) Notre propos ne s'applique pas ici à la description de tous les pains en usage au Yémen et écarte les pains citadins, produits par des boulangeries artisanales ou semi-industrielles.

(11) Le *guware* a des fonctions multiples : il enveloppe les mets, sert à les transporter, à les présenter. Parfois il est fait de multiples morceaux assemblés en patchwork.

(12) *naffer*, environ 650 cl, 2 *naffer*, un peu moins d'un kilo de farine.

fariné. Alors entre en jeu le *makhbazé*[13] : d'un mouvement de va et vient rapide, la femme renvoie le pâton d'une main sur le tampon, jusqu'à obtenir un disque régulier et fin qui sera aussitôt plaqué sur la paroi du *tannûr*, vigoureusement débarrassée au préalable de toute suie par un coup de chiffon humide.

maluj, très apprécié dans les zones rurales, est considéré comme un pain roboratif et rafraichissant. On le prépare avec un mélange de deux tiers de farine de blé importée, d'un tiers de farine d'orge, de sel et de levain naturel. La pâte en est mise à lever un temps légèrement supérieur à celle du *khubz*. Modelé à la main, sans intervention du *makhbazé*, il est enduit sur une face d'un peu de farine de fenugrec détrempée qui assure une meilleure adhérence ; une fois plaqué dans le *tannûr*, il est rapidement strié aux doigts. Il cuit plus longtemps que le *khubz*, cinq minutes, et une fois détaché de la paroi, il est déposé quelques secondes sur les braises.

malûj mbaṭṭan (ventru) juxtapose les deux pâtes classiques du *khubz* et du *malûj*, lutées au fenugrec.

Autre pain classique, *jahîna*, composé par moitié de farine de sorgho et de farine d'orge, pétri assez rapidement avec de la levure.

La liste des pains ménagers est loin d'être complète[14]. Dans chaque maison en fonction des récoltes et des possibilités d'approvisionnement, les farines de céréales, blé, orge, sorgho, récemment maïs, sont associées entre elles ou mélangées avec des farines de légumineuses : *qella*, fèvette, *belsen*, lentilles. Leur finesse gustative permet aux Yéménites dès la première bouchée d'analyser les composantes de leurs pains.

Les bouillies

'aṣîd et *harîsh* sont connues de tout le Yémen. Bien qu'à l'origine et jusqu'à une époque tout à fait récente *'aṣîd* ait été par définition la bouillie de sorgho et *harîsh* la bouillie de blé, en diverses régions des Hauts Plateaux *'aṣîd* désigne une bouillie qui met en œuvre une farine fine, et *harîsh* du blé ou de l'orge moulus plus grossièrement, et de préférence au moulin de pierre. Le récipient où les bouillies acquièrent le maximum de saveur se doit d'être en poterie, bien culottée par l'usage. Mais progressivement, les marmites d'aluminium à fond plat et à col resserré, *tast*, remplacent les poteries. On les dit plus stables sur le foyer, leur prix est comparable et il n'y a pas de risque de casse.

Pour préparer *'aṣîd*, prendre deux *naffer* de farine de sorgho bien tamisée, un peu de sel. Intégrer peu à peu la farine à un litre d'eau bouillante en tournant vivement avec une mouvette de bois spatulée, *mat'am*. Quand la farine est absorbée, ajouter de petites quantités d'eau bouillante jusqu'à l'obtention de la consistance idéale.

---

(13) *makhbazé* ou *makhabzé*, disque de vannerie spiralée, muni d'une poignée centrale, rembourré très fortement de coton sauvage sous une cotonnade bien tendue. La pâte à pain déposée sur le côté toile est appliquée sur la paroi du *tannur*, sans risque de brûlure, avec une bonne adhérence et une grande rapidité.

(14) A paraître in : *Etude sur l'alimentation à Thula.*

Dès que la quantité de *'aṣîd* est de quelque importance, « tourner » la bouillie devient un travail de force. La cuisinière cale son pot avec son pied et le maintient solidement à la bouche du four. Elle doit opérer rapidement sur un feu vif et s'accompagne de ahans sonores.

Autre variété de bouillie très appréciée limitée à certaines zones de production : *ṣawfa* à base d'orge verte, préalablement bouillie, sèchée et concassée.

Toutes les bouillies sont consommées aux doigts : tantôt l'index et le majeur plongent dans la masse brûlante et sont soigneusement léchés ; tantôt ils y prélèvent une boule irrégulière prestement avalée.

Les crêpes, *luḥûḥ*

Toujours à base de sorgho, leur préparation traditionnelle est pratiquement abandonnée. C'est le recul d'un fait technique intéressant qui permettait de passer directement du grain à la pâte sans l'intermédiaire du stade de la farine. Naguère les grains de *dhurah* étaient mis à tremper toute une nuit dans une eau tiède salée. Une fois gonflés, ils étaient broyés au moulin à pierre en plusieurs passages. La bouillie liquide obtenue était mise à fermenter. Aujourd'hui on commence par préparer une petite quantité de *'aṣîd*, de sorgho ou d'orge, assez liquide. Quand elle est refroidie, on enlève soigneusement la peau superficielle et on lui intègre progressivement de la levure, de la farine de sorgho bien tamisée, puis alternativement de l'eau froide et de l'eau chaude jusqu'à l'obtention d'une pâte très liquide. Le *tannûr* a été mis à chauffer au ralenti (une seule *kebbé*), on étouffe le feu et on pose le pot de pâte à *luḥuḥ* sur la bouche du four, bien couvert, plus d'une heure, jusqu'à ce qu'elle soit levée.

On allume le feu sous la crêpière que l'on graisse avec un chiffon avant d'y déposer la pâte en spirale de droite à gauche au moyen d'un entonnoir, boîte de conserve ou noix de coco perforée. Un couvercle permet à la crêpe de cuire « à l'étouffée » et contribue à lui donner son aspect alvéolé typique.

khawid, une autre qualité de crêpes, moins répandue, se prépare avec un mélange de farines de sorgho, d'orge, de « canada », d'un peu de levure, délayés avec de l'eau chaude et de l'huile, et subit la même cuisson que les *luḥuḥ*.

Les adjuvants

La monotonie des rations quotidiennes et leur déséquilibre vitaminique sont compensés, du moins en partie, par l'usage d'aliments complémentaires : *ḥalba*, beurre fondu, bouillons de viande ou de légumes, où l'on trempe le pain et dont on arrose les bouillies.

ḥalba, fenugrec *(Trigonella faenumgraecum)* est cultivé sporadiquement dans tout le Yémen et commercialisé, soit en grains, soit en farine. Il est présent dans chaque foyer, riche ou pauvre, et presque à chaque

menu. La farine obtenue aujourd'hui par moûture industrielle, d'une finesse extrême, s'oxyde très rapidement et l'on ne peut la stocker longtemps à l'avance. La préparation de *ḥalba* n'en requiert d'ailleurs que de très faibles quantités. Pour un plat d'une capacité d'un demi-litre, deux cuillerées de farine bien pleines sont nécessaires. On les recouvre d'eau. Après deux heures environ[15], on verse l'excédent qui n'a pas été absorbé par le fenugrec et l'on bat la pâte résiduelle avec les doigts tendus de la main droite, pouce excepté, jusqu'à émulsion complète. Le *ḥalba* a pris la consistance d'une mayonnaise légère et une jolie couleur d'amande verte. Il va servir de base à des préparations diverses dont la plus courante comporte l'addition à froid d'un mélange de verdures[16] et d'épices.

Sur une meule de pierre, *mashaqa*, avec un broyeur de pierre[17], *wuld el mashaqa*, sont réduites en pâte, du *karath* (Alium), quelques piments de Cayenne, de l'ail, du sel, des épices, *ḥawâ'ij* (poivre, coriandre, cumin...). Selon la saison et la richesse des jardins on peut ajouter de la menthe fraîche, du persil, du piment frais, de la tomate.

Quand de la viande, poulet, mouton, zébu, paraît au repas, on prélève un peu de bouillon de cuisson, *maraq*, et dans un plat de terre ou de pierre préalablement chauffé, on opère le mélange *ḥalba, maraq* ; un œuf ou deux, sommairement battus, peuvent y être intégrés. Dans les régions de vergers, abricotiers et vignes, une décoction très sucrée de fruits secs, incorporée à *ḥalba*, est une friandise de haut goût.

Les produits laitiers

Nourrir au moins une vache (zébu) à l'étable (voir p. 203) c'est l'assurance d'avoir une partie de l'année, du beurre et du petit lait, appoint non négligeable dans les rations alimentaires. C'est aussi être en mesure d'offrir à l'hôte de passage la boisson qui l'honore et « blanchit » ses pas.

al-madîd, bouillie d'orge cuite au petit lait, *laban*, parfumé d'épices, est fréquemment servie aux hommes avant leur départ aux champs. Il en existe de nombreuses variantes : plus ou moins liquides, le petit lait peut être coupé d'eau, l'assaisonnement plus ou moins relevé. On la consomme à la cuillère, on la boit, on y trempe du pain. Elle demeure en priorité un aliment de travailleur.

---

(15) Les temps de trempage, de levage sont des temps moyens qui varient en fonction de la température ambiante.

(16) Depuis une décennie, l'inventaire des productions potagères s'est considérablement accru. Dans les années 70, le *karath* était une des rares cultures pour la consommation en vert.

(17) Meules et broyeurs de pierre sont transmis soigneusement de génération en génération : on prétend en effet que seule la pierre n'altère pas le goût des condiments. Ils sont toujours vendus sur les *sûq* de la Tihâma qui drainent la production des derniers ateliers de taille du Djebel Raymah. Un certain nombre a été récupéré sur des sites archéologiques, néolithiques ou sabéens. Ce sont parfois des pierres naturelles choisies parce qu'elles présentent une surface adéquate.

Le beurre : le produit des traites du jour est versé dans une *deba'*, volumineuse courge évidée. La *deba'* peut être suspendue à un trépied et barattée par une fillette. Le plus souvent une femme la cale dans son giron et la balance régulièrement d'avant en arrière. Il faut environ une heure pour écrémer cinq à six litres de lait et obtenir une motte de trois cents grammes environ, très chargée d'humidité. Selon les régions, le petit lait est conservé dans une courge, ou une outre en peau de chèvre ou de mouton. Le beurre, fondu à petit feu, sera consommé au jour le jour, pour arroser bouillie et pain ou améliorer les plats de fête. On n'en peut conserver de véritable provision que dans les familles prospères, propriétaires de plusieurs zébus.

L'importation massive de matières grasses, végétales ou animales, vendues à des prix concurrentiels en a élargi la consommation, même dans les milieux les plus défavorisés.

La viande

N'apparaissait il n'y a quelques années qu'aux menus de fêtes : il s'agissait alors de consommer une bête, veau, mouton ou chèvre, sacrifiée à l'occasion du *'îd*, d'un mariage ou de la naissance d'un fils...

Les disponibilités nouvelles en argent frais ont développé la clientèle des bouchers qui vendent comme par le passé un poids global, viande, graisse et os confondus. Un peu de tripes dans le lot est apprécié. L'importation de poulets congelés (10 riyals le kilo, 1981, quand le poulet du cru valait 40 riyals les 700 g.) a mis à la portée de beaucoup, un plat de viande pluri-hebdomadaire, sinon quotidien. La cuisson, très longue, se fait à l'eau additionnée d'une forte quantité d'épices.

Les viandes grillées restent l'apanage des citadins qui ont bien vite adopté des habitudes alimentaires et des recettes en cours dans les communautés étrangères ; ce sont par exemple les Palestiniens qui ont mis à la mode plusieurs variétés de *kabâb*, encore inconnues dans les zones rurales.

Les plats de fête

La célébration des événements religieux ou familiaux, l'accueil privilégié d'un étranger ou d'un parent après une absence, sont marqués notamment par le partage d'un repas particulièrement abondant et soigné. Non seulement chaque catégorie de mets est servie avec pléthore, mais l'usage généreux du lait, des œufs, des matières grasses, du miel[18], transforment des préparations banales en aliments de luxe.

shafût, connu et aprrécié dans tout le pays, se compose de plusieurs crêpes de sorgho recouvertes de petit lait dans lequel ont été incorporées des verdures et des épices broyées. Se mange froid, bien détrempé.

(18) Le miel yéménite est le plus apprécié et le plus cher. On lui attribue des vertus thérapeutiques très diversifiées. Le miel importé est utilisé dans les foyers les plus modestes.

sûsi, requiert un plat de pierre fortement chauffé où l'on dispose plusieurs *khubz* entre lesquels on intercale un mélange de beurre, d'œufs battus (quatre pour six pains) délayés à l'eau chaude. Le mélange est mis à cuire sur les braises (quinze minutes) et consommé brûlant.

bint al-ṣaḥn, pièce maîtresse de la gastronomie yéménite, est un feuilleté salé, nappé de miel.

Une pâte de farine fine de blé est pétrie avec des œufs entiers, un peu de levure chimique, puis partagée en boules d'égale grosseur que l'on laisse lever peu de temps. Chaque boule est ensuite transformée en feuille, d'autant plus fine que l'adresse de la cuisinière est grande, par un rapide mouvement des mains se renvoyant la pâte et la modelant en un disque presque parfait. On passe, parfois avec une plume de poule, une mince couche de beurre sur chaque feuille placée dans un plat de faible hauteur. Quand les feuilles, en nombre variable, sont épuisées, la surface beurrée est parsemée de *quḥṭa* ou *quḥḍa* (Nigella sativa) dont les minuscules grains noirs sont appelés aussi *ḥabb al-baraka*, graines de bénédiction. *bint as-ṣaḥn* est mise à cuire au ralenti au fond du four. Au moment de servir, elle est arrosée de miel liquide que l'on fait pénétrer à l'intérieur et à la périphérie.

L'usage des gâteaux et des sucreries s'implante lentement et dans les villes les pâtisseries connaissent un vif succès. Dans les campagnes, les femmes savent depuis longtemps préparer deux types de douceurs, les *kak*, sucrés ou non, à base de farine de blé, de beurre, de levure, façonnés en rond et cuits dans la crêpière, qui munie de son épais couvercle, fonctionne comme un four[19], et les *muḥallabiya*, bouillies légères de lait, de farine et de sucre, parfumées à la cardamome et à la cannelle et servies dans des petits plats individuels, sans lesquels il n'y aurait pas de festin de mariage réussi.

Pour les réunions féminines, un stock de friandises est souvent disponible : pépins comestibles, pastèques, courges... grillés et salés, amandes de noyaux d'abricots bouillis dans une eau épicée, séchés et grillés, pop-corn dont la fabrication a été très vite maitrisée par les femmes yéménites.

*
* *

Nous n'avons que trop rapidement signalé les différentes opérations qui ont la cuisine pour théâtre, en nous attachant aux plus quotidiennes liées à l'élémentaire astreinte : nourrir la famille.

Lorsqu'il advient qu'une femme soit seule pour faire face à l'ensemble des tâches matinales, déjeuner, entretien des fours, pétrissage des pâtes (en supposant que ni mouture, ni tamisage des farines ne lui incombent) elle assure de justesse le repas de midi. Mais une telle situation est rare et le plus souvent les tâches sont harmonieusement réparties, soit entre les co-épouses du maître de maison, soit entre les

(19) La même pâte, étirée en lanières, sectionnée aux ciseaux, fournit les *muqash-qash*.

épouses des fils mariés vivant, comme c'était la norme, dans la maison paternelle, les belles-mères se réservant un droit de regard et d'entraide.

Le travail partagé est d'autant plus léger ; l'émulation s'installe, l'ambiance est à la bonne humeur, le bavardage de règle, naguère l'on chantait en tournant les moulins.

A l'occasion d'un mariage, d'une naissance ou d'une circoncision, une seule cuisine ne saurait suffire. On remet en usage les *tannur* désaffectés, et parentes et proches voisines mettent en commun certains ustensiles, des provisions : lait et beurre, bois, et collaborent de grand cœur.

*
* *

Il faut souligner qu'il n'y a pas de temps précis pour l'acquisition des techniques féminines, pas non plus de sollicitation, encore moins de coercition. La fillette vivant au contact étroit de sa mère, l'accompagne dans chacune de ses actions. Elle reçoit ainsi un jour un fragment de pâte dans un petit plat qu'elle pétrit et façonne de son mieux. A sa demande une adulte se chargera de la cuisson. Peu à peu le jeu imitatif deviendra collaboration efficace : de jeunes enfants sont capables de se tirer avec honneur de l'entière préparation des pâtes. La maîtrise de la conduite du *tannûr*, qui n'est pas exempte de dangers[20], viendra plus lentement. La partition des sexes se fait insensiblement : les femmes détournent systématiquement les petits garçons de tâches qu'elles perçoivent comme spécifiquement féminines.

Le matin, dans la cuisine où se retrouvent les enfants de la famille dans la mouvance des femmes, à âge égal, une fille se révèle participante active alors que le garçon est spectateur passif.

Il n'y a pas que les enfants qui se retrouvent dans l'espace du *maṭbakh*. Les proches voisines dont le mari est absent, en émigration ou en voyage et qui n'ont pas l'astreinte d'un repas à heure fixe, les veuves, les répudiées viennent s'agréger au foyer, qui, plus qu'une certaine aisance, diffuse un véritable charisme.

La personnalité d'une femme peut ainsi animer un hameau ou un village, parce que l'on sait que le matin dans sa cuisine il y aura de la bonne humeur dans l'action, des tâches et un peu de *qishr* à partager. Alors ne comptent pas la pénombre enfumée, l'inconfort du sol nu, l'excessive chaleur entretenue l'été par le *tannûr*. Là se dégage une sociabilité plus naturelle que bien souvent l'après-midi dans le *diwân* des femmes, aux moments de loisir.

Une des particularités constantes des cuisines des Hauts Plateaux, dans les grandes maisons traditionnelles, n'a pas manqué de frapper l'observatrice étrangère : toutes conçues sans cheminées pour l'évacuation des fumées, presqu'aucune ne comporte de véritables fenêtres. Même dans les demeures actuelles, bâties par des riches chefs de tribus

(20) Des accidents surviennent parfois : mais à voir déambuler des bébés chancelants auprès des fours allumés, entre des braseros, des pipes à eau au redoutable fourneau, à l'équilibre précaire, on peut considérer comme miraculeux qu'ils ne soient pas plus fréquents.

ou des commerçants prospères, alors qu'une pièce adjacente renferme une batterie de machines sophistiquées (attendant leur mise en service), le *matbakh* avec ses *tannûr*, son *sella'*, est construit à l'ancienne ; une des rares concessions à la modernité consiste à organiser géométriquement les « ajours » qui laissent entrer la lumière du jour et sortir la fumée. Les femmes yéménites semblent d'ailleurs tout à fait adaptées à ces conditions : aucune ne larmoie, même quand la fumée stagne, aucune ne ressent le besoin de sortir sur le palier ou sur une terrasse proche, au plus fort de la chaleur... Vivant depuis toujours dans cette atmosphère, elles y évoluent avec l'expression d'un parfait bien-être.

Il est certain que le type d'alimentation yéménite, à base de pains, pétris et cuits le jour même, suppose un rythme rapide dans la succession des actions, et une occupation continue de la cuisine. Mais l'on peut s'étonner que des bâtisseurs de grand talent se soient refusés à prévoir un confort minimum dans un lieu aussi vital, qu'ils ont, comme volontairement, voué à l'obscurité et à la fumée.

Les temps sont loin où l'intense clarté diffusée par le *tannûr* lors de son allumage pouvait attirer l'attention des ennemis sur une maison prospère. Pourquoi encore, la jalousie des mâles confinerait-elle les femmes dans ces sombres fumoirs, comme pour les soustraire aux regards étrangers, alors que dans de spacieuses maisons fortes dont l'implantation suit les courbes de niveau, la vie privée est si facile à sauvegarder. L'homme yéménite redoute-t-il le mal tombé du ciel, s'engouffrant sans obstacle dans la béance de la cheminée ?

Force nous est de constater que le travail des femmes n'est pas ressenti comme de qualité et d'importance par les hommes, puisque rares sont ceux qui cherchent à en améliorer les conditions, même parmi ceux qui rentrent d'émigration.

L'accumulation des biens de consommation : machines à laver le linge, fours et réchauds électriques, ne sont que des signes extérieurs de richesse. C'est le « must » qui signe la progression économique, donc sociale, sans aucun impact sur les techniques féminines.

La scolarisation des filles commence seulement à se développer : nul doute que les femmes n'en viennent à mesurer et à réfuter, du moins en partie, les concepts qui leur ont été inculqués. Peut être seront-elles amenées à rejeter ce monde obscur auquel sont voués, ailleurs, les nonnes, les prisonniers dangereux et les enfants désobéissants.

Elles ont dès maintenant à l'égard du *maṭbakh*, celui qui est apte à fonctionner, producteur de nourriture, de chaleur, de convivialité, un discours valorisant : fumées et fumets condensés marquent la prospérité ; le noir profond de la suie qui unit les murs et plafonds, prouvent la permanence de la famille, la richesse qui s'exprime dans l'activité constante des fours.

La pénombre est bonne aux femmes : elles y prennent cette pâleur ambrée tant appréciée au Yémen. Une femme d'âge moyen, alors que je respirais sur le seuil de la cuisine dans un rai de soleil de me dire : « Ne reste pas là, le soleil va te gâter la peau ! ».

*
* *

mafrij al ḥarîm ou *diwân*

La pièce de séjour des femmes est le plus souvent une version simplifiée de celle des hommes. Généralement contigüe ou de plain-pied avec la cuisine, elle ne bénéficie pas de grandes fenêtres ouvertes sur le paysage et baigne dans une semi pénombre. Le sol est dallé de pierre ou simplement enduit de *gadad*. Les tapis sont en nombre limité et de qualité médiocre, les coussins et les accoudoirs[21] accusent une certaine fatigue[22]. Dans les maisons les plus anciennes et les plus conservatrices, un ou plusieurs coffres de bois, sur pieds, parfois soigneusement sculptés, reçoivent les richesses préservées : habits de fête, pièces de tissu, bijoux, encens, produits de beauté (henné, huile de moutarde, de sésame ou d'amandes d'abricots)... Selon l'aisance du foyer, un nombre plus ou moins important de couvertures s'y entasse en strates bien régulières. Les vieux meubles sont progressivement abandonnés, soit que l'on ne les trouve plus à la mode, soit que leur vétusté les ait mis hors d'usage[23]. On leur préfère des cantines métalliques, importées du Pakistan, naïvement peintes de couleurs acidulées, considérées comme plus efficaces contre la poussière, dont les cadenas symboliques à défaut de parer aux vols (impensables) scellent du moins les petits secrets féminins.

Une ou deux pipes à eau, un brasero portatif pour préparer du café ou une décoction de *qishr*, mettre de l'encens à brûler, traditionnellement des aspersoirs pour l'eau de rose ou le parfum, un miroir au moins, quelques accessoires de couture, l'inventaire du mobilier est clos. Du moins jusqu'à l'intrusion des techniques nouvelles. la machine à coudre, longtemps réservée aux hommes tailleurs a été la première à s'installer dans l'espace féminin ; considérée tout d'abord comme un gagne pain permettant de coudre à façon et à petit prix pour les voisines, elle est devenue un des signes extérieurs de richesse et de promotion auquel les femmes sont le plus attachées, même si leur habileté laisse à désirer. Aujourd'hui même où l'électricité est à peu près omniprésente, les machines à pédalier sont jugées les plus esthétiques et les plus efficaces et ne sont pas véritablement concurrencées par les modèles de taille réduite aux performances multiples.

Après la machine à coudre, la radio a conquis chaque foyer, chaque femme s'ingéniant à obtenir son récepteur individuel. Bien que l'adap-

(21) *wisâda* : grand coussin rectangulaire ; *bint wisâda* : petit coussin placé au dessus du précédent ; *matki* : coussin cylindrique servant d'accoudoir.

(22) Dans les familles très aisées, le mobilier de la pièce de séjour des femmes est aussi raffiné que celui de la pièce réservée aux hommes avec une prédilection pour les brocarts et les lamés synthétiques, or et argent.

(23) A leur départ pour Israël, les artisans juifs les plus experts n'ont pas laissé d'émules musulmans. Les rares menuisiers-charpentiers juifs demeurés sur place ne sont plus capables que de façonner assez grossièrement, portes et volets et de réparer sommairement les chefs d'œuvre de leurs pères.

tation au langage radiophonique ait été relativement rapide, les émissions musicales sont les plus écoutées. Enfin la télévision s'est implantée très largement et seuls les milieux les plus démunis n'y ont pas accès. Les émigrés les plus émancipés ont apporté du Golfe ou d'Arabie des magnétophones et, nec plus ultra du modernisme, certains font parfois parvenir à leurs familles des cassettes enregistrées dont l'écoute suscite de véritables « représentations », surtout quand l'imagination de l'exilé transforme des informations banales en petits poèmes d'un lyrisme d'autant plus inattendu qu'il a rarement cours entre hommes et femmes dans la vie de tous les jours.

Pièce à vivre, mais aussi lieu du sommeil. Chaque femme se glisse traditionnellement pour la nuit dans un long *kîs*[24], vaste sac de couchage de toile forte qui se noue de l'intérieur au dessus de la tête, plus particulièrement en période froide où l'on croit que les vents sont vecteurs de nuées de parasites. Les couvertures importées, de laine et de fibres synthétiques, connaissent un très vif succès en raison de leur douceur et de l'éclat de leurs couleurs. Une mère et ses enfants derniers-nés partagent la même couche. A noter, dans les montagnes du Nord limitrophes de l'Arabie Saoudite, la persistance de l'usage de la *khayma*, couverture de cuir formée de deux croupons de zébus, ou de fragments de peaux quand il s'agit d'une réutilisation, très soigneusement tannés et cousus, dont la fleur est enduite d'indigo, *nîl*. L'usage des berceaux, petits hamacs de cuir ou de toile, *mizâb* ou *handûr* est réservé aux moments où la mère a besoin d'avoir la liberté de ses mouvements et aux transports. Pendant la nuit, une mère tient à avoir un contact physique avec son bébé qu'elle nourrit au moindre pleur. Pour éviter que les enfants ne fassent un cauchemar, une lampe à huile, ou à pétrole, *lamba*, entretient jusqu'à l'aube une lueur fuligineuse. Il règne dans la pièce de lourdes odeurs de lait suri, de corps peu lavés, d'urine, aggravées par le voisinage du *bayt al-may* lieu d'aisance où l'on peut se laver, à l'usage des femmes.

Certaines femmes, veuves ou répudiées, qui ne se sentent plus concernées par le code de pudeur, se dénudent totalement pour entrer dans le *kîs*, la plupart gardent leurs vêtements du jour.

Au matin, couvertures, sacs de couchage et tapis seront installés au soleil et au vent sur les murets des terrasses ; la pièce remise en ordre pour accueillir les visites éventuelles de l'après-midi.

Le temps d'occupation de la pièce à vivre des femmes est rythmé par l'activité et les prières des hommes. Il est impératif que le déjeuner du matin, *ṣabûḥ*, soit prêt au lever du soleil, avant que les travailleurs ne quittent la maison. De même le repas principal, *'akl*, qui requiert une longue préparation, doit être servi après la prière de *dhuhr*, entre midi-vrai et une heure. Le soir, les jours ordinaires, la famille se regroupe pour un diner frugal, à base de pain ou de bouillie, avec une grande marge dans l'observance des horaires, de 19 heures à 22 heures. L'activité des femmes se concentre donc entre le lever du soleil et la fin de *'akl*, vers 14 heures. Elle se meut essentiellement dans la cuisine et

(24) BRAUER, *Ethnologie der Jemenitischen Juden*, p. 72, Heidelberg, 1934.

ses annexes, avec des sorties éventuelles pour les corvées d'eau et de bois.

Après midi jusqu'au couchant, se situe une plage que l'on pourrait dire de loisirs, où les femmes reçoivent ou rendent des visites, mâchent le *qât*, cousent... dans leur pièce de séjour qu'après le repas du soir, pris dans la cuisine ou avec les hommes de la famille, elles réintègreront pour dormir.

Ce schéma ne tient pas compte des jours nombreux où la femme des Hauts Plateaux doit participer aux travaux des champs.

ESPACE DOMESTIQUE

L'étable

La maison ancienne est aveugle sur un ou plusieurs niveaux.

Au rez-de-chaussée, une seule porte massive, dans un appareil de pierres cyclopéennes, toujours fermée pour protéger l'intimité des femmes. Le maître de maison lui-même, porteur de la clef, frappe à l'huis pour prévenir de sa venue et, s'il est accompagné, ménage quelques instants d'attente pour que celles qui se trouvent hors de leur espace ordinaire aient le temps de le réintégrer.

La porte s'ouvre sur le départ de l'escalier, des pièces de réserves pour le matériel agricole, la provision de bois, de cannes de sorgho, et les étables.

Le cheptel moyen d'une famille nucléaire se compose d'une vache, de quelques moutons et chèvres, d'un âne, de quelques poulets.

L'âne, auxiliaire indispensable pour tous les transports en montagne, ne couche pas dans la maison : il est impur. Il dispose d'un abri sommaire, à l'extérieur, et il appartient aux femmes de veiller à son entretien. On ne lui mesure ni l'eau, ni la nourriture : il doit être à même de fournir des efforts considérables. Il représente un investissement important : les plus médiocres d'entre eux se vendent 2500 à 3000 riyals et les sujets exceptionnels – ânes blancs géants – plus résistants et plus forts que des mulets – atteignent 8000 riyals à la frontière de l'Arabie Séoudite.

Les moutons et les chèvres couchent à l'étable chaque soir. Ils sont le plus souvent intégrés au troupeau du village, pris en charge dès le matin par les jeunes bergers de garde. Chaque famille assure son tour, au prorata des têtes de bétail qu'elle possède. Les plus riches, ou ceux qui n'ont pas de fils, rémunèrent un remplaçant.

Poules et poulets, soigneusement enfermés la nuit par crainte des prédateurs vivotent et se nourrissent par eux-mêmes, avec de temps à autre quelques reliefs de pain, de son ou de grains de mauvaise qualité.

Par contre les bovidés, *thawr*, bœuf, *jâmûsa*, vache, sont objets de soins constants. Auxiliaires des hommes dans les labours, le hersage, le

dépiquage, bœuf unique pour le travail des terrasses, en attelage double dans les vallées les plus riches, ils sont nourris à pied d'œuvre au milieu du jour, les femmes assurant le repas du matin et du soir.

La vache productrice de lait, ne quitte pas l'étable, ou les abords de la maison. Son alimentation est comparable à celle du bœuf, un peu plus abondante et riche en vert.

Nourrir une seule vache trois fois par jour, matin, midi et soir, représente un temps de travail non négligeable. Il revient souvent aux femmes âgées de la famille.

Il faut tout d'abord préparer l'unité de nourriture : *al-gâma*, composée d'une canne de sorgho de 80 cm environ, repliée en trois, ligaturée, soit de feuilles vertes de sorgho, *sherma*, soit de luzerne, *bersim*. Si la canne de sorgho est très dure, les femmes la défibrent avec leurs dents. Une ration normale se compose de 15 *gâma*.

Toute vache porte dans une narine un anneau de cuivre, *ruzam*, dans lequel passe une longe. Au moment du repas, la femme s'asseoit aux pieds de la vache, la provision de *gâma* à portée, et tirant sur la longe, amène la tête de la bête dans sa proximité immédiate, elle pousse alors régulièrement chaque petit paquet, longitudinalement, bien en arrière du palais, et de ses mains contrôle que rien ne s'échappe latéralement. Elle procède sans hâte et chaque repas dure plus de vingt minutes. Avant de commencer, elle aura prononcé le *bismillâh*, formule « d'ouverture » qu'elle n'omettra pas avant la traite, trois fois par jour.

Les bêtes les plus admirées, bonnes laitières bien encornées, au pelage roux clair, portent une amulette sur le front.

Une *jâmusa*, féconde vers trois ans, porte onze mois. Son veau est vendu ou sacrifié à trois mois, à moins qu'on ne le destine à l'élevage.

Aux périodes optimales de sa lactation, elle donne 5 à 6 litres de lait. Elle vit au maximum 15 ans.

Son entretien dans une famille d'agriculteurs n'a pas d'incidence budgétaire. Dans les petites agglomérations par contre, le seul achat de la luzerne qu'elle consomme quotidiennement, oscille de 10 à 20 riyals.

Mais il importe peu aux femmes que la rentabilité d'une vache, médiocre laitière, soit douteuse. Des arguments plus subtils entrent en compte : produire chez soi, pour soi, du *laban* et un peu de beurre... avoir du fumier bien gras pour pétrir des *kebbé*. C'est aussi les soirs d'hiver la cohésion d'un groupe compact d'enfants et de femmes nourrissant la bête familière dans la chaude odeur de l'étable.

bayt al-may

Dans la plus inconfortable des demeures il existe toujours, au moins un *bayt al-may*. Alors que du Nord au Sud, cuisines et pièces à vivre sont d'une grande unité de structure, le *bayt al-may* présente d'importantes variantes, selon la région et le niveau socio-économique.

L'impératif essentiel est de pouvoir accomplir des ablutions, même limitées, avant de prier, purifié. Pour cela dans les maisons les plus anciennes, pas de lieu spécifique. Dans le coin d'une pièce de séjour, ou

sur un palier attenant, était réservée une aire recouverte de *gaḍaḍ* avec un écoulement extérieur. Là, trois pierres taillées, ou bornes maçonnées : l'une pour poser un récipient d'eau, les deux autres pour les pieds, de manière que l'homme, ou la femme, accroupi en équilibre, puisse se laver sans que la projection d'eau salie ne vienne le souiller.

Les cabinets : simple trou, parfois en encorbellement dans un angle de la terrasse... ou souvent encore, l'étable.

Mais la disposition la plus courante aujourd'hui associe lieu de toilette et d'aisance dans une pièce particulière, *bayt al may*, munie d'une porte. Il existe des *buyût al may* de toute grandeur. Certaines sont dallées de pierres soigneusement taillées. Des revêtement de *gaḍaḍ*, très fins, avec des décors en relief sont appliqués à mi-murs.

Enfin, hors des villes privilégiées qui connaissent la distribution d'eau courante, de grands fûts métalliques permettent d'y stocker une réserve appréciable.

Les femmes disposent fréquemment d'un *bayt al-may* à leur usage personnel. C'est elles qui veillent à l'approvisionnement en eau et à la propreté des lieux. Elles neutralisent les odeurs nauséabondes en évitant d'humidifier le conduit d'évacuation et en y répandant régulièrement des cendres.

ESPACES VILLAGEOIS

Les visites

La matinée est absorbée par la préparation de la nourriture, les corvées d'eau, de combustible, le ménagee sommaire.

Les soins donnés aux enfants ne présentent pas d'astreinte particulière : ils sont pris en charge par leurs aînés dès leurs premiers pas et rapidement autonomes. Les bébés, au contact physique permanent avec leur mère sont mis au sein au premier cri. Toutes besognes satisfaites, et quand leur participation aux travaux des champs n'est pas requise, les femmes disposent de leurs après-midi, trois heures environ.

Contraintes dès l'enfance à la ségrégation, elles ne conçoivent d'autre société que celle des femmes. La similitude des tâches à accomplir, le même poids de contraintes assumé, les tiennent en une communauté compacte.

Aussi dans leur village, dès que les hommes ont déserté leur foyer pour se trouver entre eux et mâcher le *qât*, un flux de femmes opaquement voilées se divise de maison en maison : c'est le temps des visites.

Dans une agglomération de quelque importance, toutes les visites ne sont pas de même nature : certaines relèvent du voisinage et de l'amitié, d'autres sont imposées par le code social. Les premières doivent tout à la spontanéité d'un désir, les autres répondent aux canons d'un élémentaire savoir-vivre.

Le courant de visites quotidiennes, ordinaires, pourrait-on dire, répond au besoin de parler, en pleine détente, de soucis graves ou légers, de participer à un travail gratifiant, choisi : coudre une nouvelle robe, refaire un coussin...

Il y a enfin l'appât du *qât* qu'aujourd'hui presque toutes les femmes mâchent alors qu'il y a deux ou trois lustres, les hommes s'en réservaient la consommation. Les routes, désenclavant les lieux de production, ont permis l'acheminement des précieuses feuilles dans de bonnes conditions, en quantité croissante. L'extension de la culture du *qât* n'a pas pour autant abaissé son prix de revient. Elle permet du moins de faire face à la demande grandissante dans laquelle commence à compter notablement la part des femmes.

Primitivement réticents, les hommes ont peu à peu toléré que leurs femmes empiètent sur une de leurs prérogatives, et pour répondre à leurs sollicitations, ont commencé par leur abandonner une faible ration prélevée sur leurs rameaux. Progressivement, ils en sont arrivés à acheter des quantités presqu'équivalentes à leurs propres besoins, pour leurs jeunes épouses (les jeunes femmes sont les plus grosses consommatrices) beaucoup de vieilles fustigent cet usage blâmable.

Stimulés dans leur souci de prestige, ils en viennent à dépenser pour le *qât* des sommes considérables. Cet aspect financier n'affecte pas de nombreux cultivateurs, récemment devenus producteurs de *qât*, qui n'ont rien à débourser pour satisfaire à la consommation globale de la famille.

Aujourd'hui donc, aux réunions de *qât* des hommes, répondent en miroir parfait celles des femmes : mêmes gestes, même eau fraiche stockée dans des bouteilles-filtres d'importation, même crachoirs, même pipe à eau. Ne diffèrent que les sujets de conversation.

Pour les femmes comme pour les hommes, le *qât* ne saurait être un plaisir solitaire : il ne se goûte et s'explique qu'en communion. Les femmes les plus pauvres n'hésitent pas à s'introduire dans une partie de *qât*, les mieux approvisionnées partagent avec elles.

Ces après-midi « ordinaires » regroupent un petit nombre de femmes, moins d'une dizaine. Elles ne justifient pas un effort de toilette, encore moins l'offrande d'un petit présent. Un seul interdit, tacite mais respecté : les brus ne se retrouvent jamais en visite amicale, au même lieu que leurs belles mères. Sans doute pour préserver à leur égard un pan d'indépendance, une part de secret dans leurs bavardages.

Il existe des moments où les visites des femmes entre elles deviennent impératives. A chaque événement qui implique un changement à l'intérieur d'une famille, toute la communauté des femmes doit se manifester. C'est ainsi qu'en rangs serrés et sans y être nommément priées, elles se retrouvent auprès du nouveau-né, de l'enfant circoncis, de la jeune mariée. Elles viennent aussi congratuler la famille du *ḥâjj* de retour de La Mekke, participer à la baraka de la femme chanceuse qui a pu accomplir le pélerinage, et se lamenter dans la maison du mort.

Pour ces réunions centrées sur un événement socialisé, la pièce où vont être reçues les femmes est transformée. Si besoin est, on emprunte au voisinage des éléments de décoration murale. Les plus appréciés, en

velours de rayonne imprimée, s'ils ont été rapportés de La Mekke, représentent les Lieux saints : la Kaaba, Médine, Jérusalem. Hommes et femmes, même pieux, recherchent aussi des images du répertoire païen où peuvent se satisfaire leurs fantasmes : tout ce qui symbolise la force, tigres rugissants, chevaux au galop... enfin une certaine approche d'un érotisme timide : odalisque à la fontaine, nymphes dont la chevelure serpentine voile l'impudeur...

Les voisines ont moissonné généreusement leurs pots de fleurs[25] pour offrir des brassées de *shadab* dont les branches seront placées en frise autour de la pièce de réception.

Les coussins sont multipliés, les couvertures accumulées pour édifier dans la largeur de la pièce un *dukkân*, banquette de 80 centimètres de haut où siègeront, bien en vue de l'assemblée, les héroïnes du jour : jeune accouchée dont le bébé repose sur un amoncellement de coussins à hauteur de son coude, dérobé aux regards par un voile de coton blanc brodé d'inscriptions et de dessins protecteurs, jeune mariée flanquée de vierges de sa classe d'âge. Sur l'estrade improvisée seront invitées en outre les femmes que l'on veut plus particulièrement honorer : accoucheuse dont le rôle n'est pas caduc tant que la mère n'a pas dépassé le quarantième jour, femme de haute naissance ou mère de nombreux enfants vivants qui peuvent transmettre à la nouvelle épousée un influx bénéfique.

A l'intérieur de la salle de réception, les femmes débarrassées de leur voile de sortie, *maswan, sitâra*, ou de leur *sharshaf* et de leurs chaussures, apparaissent dans tout l'éclat de leur tenue de fête. La plus stricte uniformité pèse sur le nombre et la coupe des vêtements, mais les tissus sont d'une infinie variété, de matériaux, de couleurs et d'impressions. De la capitale au village le plus éloigné, la femme est aujourd'hui vêtue d'un pantalon, *sirwâl*, à jambières plus ou moins resserrées, dont les broderies naguère spécifiques d'une région, tendent à être abandonnées pour être remplacées par un morne velours noir, une tunique de dessous, *hamla*, souvent en coton rayé noir et blanc, une robe, *zanné*, à buste long monté sur une jupe plissée (3 largeurs, soit 2 m 70). Le corsage, très moulant est ajusté, sur un côté ou au milieu du dos, par une fermeture éclair[26].

Au jour de cérémonie la Yéménite délaisse le voile noir[27], parfois moucheté de rouge, qui emboîte parfaitement la tête, sans aide d'épin-

(25) Des bidons métalliques, utilisés comme pots de fleurs couronnent les parapets de toutes les terrasses. Les femmes y cultivent presqu'uniquement le *shadab*, Ruta graveolens, et le *rîḥân*, myrte. Le *shadab*, à la senteur amère, plutôt désagréable pour un nez européen, est associé à la vie et à la joie. Le *rîḥân* prisé des hommes et femmes d'âge, accompagne le mort.

(26) L'encolure doit être montante : « Mon père, ou mon mari me giflent si je suis décolletée ».

(27) Ce voile, utilisé de la même manière, porte selon les régions les noms de *ṭarḥa, lithma, shile*... Il est curieux d'évoquer à son propos le *lithâm* des Touaregs dont la pose et la fonction sont, comme le nom, tout à fait comparables. Il s'agit il est vrai d'un voile d'hommes. Porté en permanence, nuit et jour, dans la maison et sous le voile de sortie, il doit avant tout cacher la bouche que toute femme de bonne éducation ne saurait dévoiler devant les hommes, mêmes ceux de la famille. Nul doute qu'il soit en outre, une protection efficace contre la chaleur et la fumée quand la femme s'active dans la cuisine.

gles ou de nœuds, et dont l'assemblage est si élastique que l'on peut sans le desserrer le remonter jusqu'aux yeux ou l'abaisser sous le menton. Elle arbore un foulard, *masar*, de soierie brillante, noué sous le menton et maintenu par un bandeau de lamé tendu sur une armature de carton, *ma'ṣaba*.

Au cou des femmes dominent l'or et le corail : seules les femmes les plus âgées persistent à porter leurs lourdes parures d'argent, qui ont pourtant beaucoup plus de caractère que les légers assemblages d'or, à la mode[28].

Les premières arrivées saluent en priorité l'héroïne du jour, puis les femmes les plus honorables, en accord avec la préséance. Rapidement la pièce se remplit, les femmes assises en tailleur à même le sol sont véritablement agglutinées et les nouvelles arrivantes ne peuvent se frayer un chemin jusqu'à l'estrade. Elles baisent leur pouce droit et balaient l'assistance d'un geste large et lent qui assigne à chacune sa part de salut.

Les salutations entre femmes, mains alternativement baisées dans un balancement gracieux, paumes imposées sur les têtes les plus vénérables, tiennent compte des classes d'âge et des clivages de la société. Elles donnent une image fidèle des rapports de prestige et de force et introduisent dans des réunions assez statiques mais bon enfant, la tradition d'une étiquette tôt assimilée.

Sur un brasero, près de l'entrée, l'on veille à déposer de temps en temps quelques grains d'ences, accueil et purification des arrivantes.

Au cours de la *tafrîṭa* sont distribués en abondance du *qishr* et du *bun*, de l'eau au parfum d'encens dont les femmes sont friandes[29], des fruits secs et des pépins multiples, des bonbons, mélangés dans de grands couffins (selon les régions, raisins secs, dattes, amandes de noyaux d'abricots, noix...) et partout aujourd'hui du pop-corn. Plusieurs pipes à eau sont à la disposition de toutes. Les femmes préfèrent le plus souvent préparer leur propre *burtugân* en pilant finement avec les feuilles de tabac, des cendres et un peu de sucre. Les longs tuyaux sinuent dans l'assistance au grand danger de déséquilibrer les fourneaux et à tour de rôle, chacune aspire de grandes goulées.

Il n'y a pas en général de véritable distribution de *qât*, si ce n'est le jour des félicitations qui suit la consommation du mariage, *yawm al barak*, et le jour de *shakma*, où la jeune mariée revient à la maison de son père.

Seules les mâcheuses impénitentes préfèrent leur chique de *qât* aux friandises dont elles prennent tout de même leur part, pour la rapporter aux enfants.

---

(28) L'évolution en matière de bijoux se mesure dans les exigences actuelles concernant le *mahr*-(dot) : deux rangs de corail, et en or : quatre *habub*, pièces saoudiennes serties dans des rinceaux de filigrane (400 riyals l'une), quatre bracelets, une montre. A ce minimum viennent s'ajouter des boucles d'oreilles, des chaînes, et dans certaines régions où les bijoutiers ont conservé leurs moules d'antan, les répliques en or de certains bijoux d'argent.

(29) On expose à la fumée d'un encens composite, fort en benjoin, l'ouverture d'une cruche de poterie. Quand l'encens s'est exhalé, on remplit la cruche d'eau qui en gardera le parfum.

Pour animer les réunions, les bons offices de la *muzayina* sont requis un nombre de jours plus ou moins grand. Elle est seule rémunérée, à moins qu'elle ne fasse appel à une ou deux chanteuses de sa famille. Elle apporte sa timbale de poterie, *ṭaṣa*, qu'elle frappe de ses mains ou avec un bâton[30]. Bientôt les femmes se mettent à danser deux par deux. Il y a rarement place pour plusieurs couples. Chacune a sa partenaire attitrée, celle avec laquelle elle s'entend le mieux. Particulièrement appréciées, *met al-malek, met er-râhi* se dansent sur une seule ligne, jamais face à face. Visages impassibles, yeux baissés, les danseuses alternent piétinements, flexions légères des genoux, balancements du corps d'avant en arrière sur un rythme lent, à l'opposé des danses masculines. En 1972, les mêmes danses n'étaient accompagnées que de clics linguaux, de claquements de doigts, de battements de mains. En 1981, les plus jeunes femmes dansaient *disco* sur des enregistrements occidentaux.

Si l'on dispose de chanteuses qualifiées, l'usage est de fêter la naissance des garçons, le septième jour, par de longs récitatifs inspirés par la célébration du Prophète. La réunion prend alors le nom de *mawlid*.

Une très grande plasticité marque la durée et la périodicité des visites « protocolaires ». Certaines femmes restent jusqu'à la prière du *maghrib*, limite qu'il serait impoli de dépasser, d'autres font acte de présence et s'en retournent ; il en est qui viennent régulièrement, tous les jours après une naissance, qui entourent la jeune mariée après la clôture théorique du rituel alors qu'elle est revenue de sa visite à la maison paternelle. Tout est une affaire d'appréciation personnelle, en fonction du degré d'intimité avec la famille d'accueil, mais aussi de sa richesse et dans la conscience de ses propres possibilités de prestations en retour.

Le *ḥammâm*

Tout village qui se respecte entretient un *ḥammâm*. Les plus favorisés l'établissent auprès d'une source, même au débit dérisoire, qui simplifie les problèmes de l'alimentation en eau ; dans les pires des cas, à proximité d'une citerne.

L'antinomie « pur-impur » le veut proche de la mosquée pour que les fidèles puissent y pratiquer l'ablution majeure, néanmoins séparé, pour qu'elle ne soit pas contaminée par les souillures que l'on vient de laver.

En dehors de la capitale qui compte des établissements complexes où se lisent les traces d'anciens raffinements, le *ḥammâm* n'a rien d'un lieu de délices où les voûtes profondes, la profusion de l'eau, la pénombre légère, la chaleur savamment dosée, incline l'individu à la perfection du bien-être, le *kayf*. La demande des villageois yéménites à l'égard du *ḥammâm* est sans ambiguité : il doit absoudre de l'impureté

(30) La timbale de cuivre, *marfa'*, est jouée par le *muzayyin* qui la frappe avec deux fines baguettes.

(liée plus particulièrement à la conduite sexuelle) et leur ouvrir le lieu privilégié qu'est la mosquée où ils vont se trouver confrontés à l'immanence du sacré.

Mais la simplicité de sa construction, la propreté douteuse de ses petites salles, la distribution parcimonieuse de l'eau, n'en font pas un lieu de sociabilité exceptionnel. Le moindre *mûfrij*, investi pour une séance de *qât*, avec ses vitraux, ses stucs, ses nombreuses pipes à eau, leurs glougloutements et leurs fumées, est autrement générateur de *kayf*.

Pour les femmes, il en va tout autrement. Quelle que soit l'atmosphère chaleureuse des réunions l'après-midi entre parentes et voisines, et quelqu'en soit le prétexte, rien n'égale l'intimité des corps et des cœurs qu'elles connaissent au *ḥammâm*.

Toute femme se doit d'aller au *ḥammâm*, au moins une fois, la veille de son mariage, à la fin de ses menstrues et le jour de ses relevailles, le 41e jour après l'accouchement. Mais l'ambition de chacune est de s'y rendre le plus souvent possible : femmes enceintes qui pensent que le *ḥammâm* prédispose l'enfant à « glisser facilement » lors de l'accouchement, femmes coquettes qui tiennent à faire comprendre à leurs voisines qu'elles sont honorées par leur époux, femmes de maris prospères pour lesquelles la dépense ne compte pas, vieilles femmes enfin, qui veulent être nettes pour leur rendez-vous avec la mort.

Le *ḥammâm* utilisé par une communauté villageoise fonctionne par roulement sur la base de quatre jours pour les femmes, trois jours pour les hommes, lesquels se réservent en général le vendredi afin d'être prêts pour la grande prière.

Si à l'occasion d'un mariage où « l'entrée » doit intervenir le vendredi soir, le *hammam* est loué à l'usage exclusif des femmes de la famille de la fiancée pour la journée entière ; les hommes s'effacent.

Aux jours de fréquentation masculine le personnel (réduit à deux ou trois personnes) est masculin : le préposé au vestiaire et au paiement du droit d'entrée (5 riyals, en 1981, environ 7,50 F identique pour les hommes et les femmes), le responsable de la chauffe, naguère bois et *kebbé*, aujourd'hui mazout, éventuellement un chargé de l'approvisionnement en eau. Aux jours de visite de femmes, la *ḥammâmiyya* préside et veille à tout, à l'intérieur du *ḥammâm*, cependant que son mari et un aide s'occupent, à l'extérieur, des problèmes de feu et d'eau.

Des trois salles élémentaires du *ḥammâm* classique, froide, tiède, chaude, beaucoup de bains de campagne n'ont conservé que la froide où s'opère un premier décrassage, et la chaude où l'on dispose d'une très petite quantité d'eau presque bouillante et où sourd la vapeur. La salle d'entrée-vestiaire, tapissée de nattes d'une propreté plus que douteuse, sert de salle de repos, de coiffure et de beauté.

Les femmes viennent au bain, tôt dans l'après-midi, souvent escortées d'un ou deux de leurs enfants (garçons jusqu'à huit ans), ceux qu'elles veulent récompenser ou gâter particulièrement. Elles apportent leurs serviettes, deux seaux de plastique, pour le mélange eau chaude et froide, une *ṭâsa* pour s'asperger, un gant de friction, *kâsa*, crocheté par elles, en poils de chèvre ou plus souvent aujourd'hui en coton importé, et ce qu'elles peuvent trouver de plus nouveau comme savon, sham-

pooing, pâte dépilatoire, eau de cologne, peignes, épingles à cheveux..., enfin, des vêtements propres de rechange.

Une discussion serrée a lieu dès l'entrée avec la *ḥammâmiyya*. Le prix d'entrée, justifié par la mise en œuvre de matières rares, donc onéreuses : eau et combustible, reste élevé pour bien des femmes, même si pour la plupart, il ne s'agit que d'une dépense mensuelle. Chacune des utilisatrices accompagnée d'enfants essaie donc d'obtenir un prix le plus avantageux possible (il n'existe pas de tarif enfants, ni de groupe). Le *ḥammâm* se loue pour les mariages, globalement, 400 riyals pour cinq heures.

Bien que faisant partie du *khums*, la frange sociale la moins considérée, la *ḥammâmiyya* est le plus souvent une commerçante avisée, âpre au gain, usurière à l'occasion. Elle compense par l'étalage de ses biens, la défaveur de sa naissance et siège, matrone en majesté, en arborant tous ses bijoux[31]. Son travail est mince : percevoir le prix d'entrée, surveiller les vêtements dépouillés, intervenir dans une dispute où des femmes cherchent à faire prévaloir leur préséance sur l'écoulement d'eau chaude, veiller à la propreté. De ce dernier point, elle s'acquitte avec la plus grande négligence : la saleté des *ḥammâm* de campagne confine à l'absolu : sols glissants de crasse savonneuse, poils abandonnés après épilation, démêlures de cheveux pour n'évoquer que des vétilles. La faible quantité d'eau disponible explique en partie l'état des lieux.

Dans la salle froide, une *fûṭa* autour des reins, les femmes se savonnent à fond, rapidement, la température n'incite pas à la flânerie, se rincent sommairement et passe dans la salle chaude, toujours surpeuplée. Les pagnes sont abandonnés, sauf par les plus pieuses ou celles qui sont en retard d'une épilation. A nouveau, savonnage à l'eau chaude, shampooing pour les cheveux, rinçage, friction au gant, rinçage, sudation prolongée au gré de chacune.

Deux groupes compacts se scindent : autour de l'arrivée d'eau, dans un brouhaha plein de gaité, celui des femmes qui se frictionnent et s'aspergent les unes les autres, échangent savons et shampooing, jaugent leur état réciproque dans de grandes embrassades, de fortes bourrades sur le dos et les fesses. On apprécie la densité des seins, on présage, à la forme du ventre, du sexe de l'enfant à venir. L'autre groupe, plus calme, est celui des femmes accroupies, au touche à touche, qui s'abandonnent à la douce torpeur que leur infuse la vapeur.

L'on passe ensuite dans la salle de repos, où l'on se sèche, s'habille de propre, où l'on raffine la toilette : coiffure, ongles. C'est le moment où circulent l'information et où l'on est enclin aux confidences.

A la demande, la tenancière apporte des encensoirs pourvus de braises, pour brûler un peu d'encens dont on enfume les vêtements

(31) A Ḥajja (1976), dans un très modeste *ḥammâm*, l'une d'elles étalait sur sa poitrine une lourde *lubba* d'or.

A Thula (1981), la *ḥammâmiyya* portait deux colliers de corail superposés, l'un à grosses perles rondes d'une valeur de 8 à 9000 riyals, l'autre aux grains plus petits, d'une couleur plus intense estimé 3 à 4000 riyals.

propres avant de les enfiler, et que l'on maintient ensuite un moment sous les jupes pour banaliser les odeurs corporelles.

La *ḥammâmiyya* peut aussi fournir contre rémunération, du *qishr*, bien chaud ou des sodas froids, les fameux *bârid* qui ont conquis tout le Yémen.

Certaines femmes âgées revêtent sous leur robe ordinaire la tunique blanche *der'* que les plus pieuses d'entre elles ont coutume de mettre pour prier : ainsi sont-elles prêtes pour leur dernier voyage.

Une mode récente a gagné les jeunes femmes : elles s'encapuchonnent d'une mousseline blanche qu'elles font discrètement dépasser sous leur ordinaire *masar*. C'est leur manière de signaler qu'elles sont des femmes soignées, qui fréquentent régulièrement le *ḥammâm*.

*
* *

Seul, le *ḥammâm* peut débarrasser les hommes de l'impureté majeure. Alors que l'ablution *wuḍû'* neutralise les souillures normalement liées à la digestion : urine, excréments... le lavage intégral, *ghusl*, est impératif dès qu'intervient l'émission de sperme[32].

La même contrainte de *ghusl* pèse sur l'impureté des femmes, liée au sang qui s'écoule par la voie génitale : menstrues et lochies. Si les docteurs de la loi coranique font de subtiles distinctions entre le flux menstruel, les écoulements sanguins hors menstrues, etc., les femmes yéménites s'en tiennent au concept : sang menstruel-impureté, concept vieux comme le monde[33], particulièrement vivant dans la mentalité des hommes du sud de la Méditerranée et au Proche-Orient.

Pour elles, le *ḥammâm* ne peut être vécu comme un passage libératoire à la sortie de l'acte sexuel débouchant sur un recommencement possible. Elles sont étrangères à ce balancement constant entre le pur et l'impur. Un certain nombre d'entre elles n'ont qu'une expérience limitée de la menstruation : enceintes dès leur puberté, enceintes à nouveau avant d'avoir retrouvé le flux normal des règles (l'allaitement jouant pendant sept à huit mois en moyenne un rôle contraceptif), ménopausées peu de temps après leur dernière grossesse.

Elles sont bien pénétrées de la nécessité d'une purification par l'eau et la sudation, sans doute pour être accessibles à leur mari mais surtout pour le plaisir d'accomplir dans une ambiance riche d'émotions, des gestes où l'hygiène n'est pas sans quelque connotation érotique. Le *ḥammâm* est le lieu d'exception où elles peuvent centrer leur regard sur leur corps, ce corps qu'elles ne dénudent ailleurs pratiquement jamais.

Aller au *ḥammâm* c'est accomplir un acte choisi, délibéré, hors de la présence et de la censure des hommes de la famille, c'est, quelque soit son âge, retrouver un domaine ludique, avoir avec les autres femmes des échanges de l'esprit et du corps que la nudité rend plus spontanés,

(32) Ibn 'Ali ZAYD AL-QAYRAWÂNI, *La Risâla*, Alger, Carbonel, 1952.

(33) Cf. hantise de la souillure par contamination du sang menstruel chez les Juifs pieux.

se retrouver et se trouver peut être, dans un lieu hors du temps, chaud, humide et sombre comme son propre ventre.

Le *ḥammâm* n'est pas seulement porteur de joies égoïstes : les mères y repèrent parmi les fillettes celle qui sera susceptible d'être une bonne épouse pour leur fils : de bain en bain elles suivent l'évolution des corps et des caractères.

Pour les garçonnets enfin, le *ḥammâm* apporte la révélation et l'apprentissage du corps des femmes, dans une intimité que beaucoup ne retrouveront pas de leur vie.

Le *sûq*

Le *sûq* est l'univers de l'homme. Le Yéménite avisé s'y rend à la bonne heure, ni trop tôt, ni trop tard, au moment où les boutiques font leur plein de chalands. Il vient au marché pour acheter sans doute, plus encore pour se montrer, rencontrer des amis, s'informer. Quelle que soit son origine sociale, commerçant dans l'âme, il démontre sa capacité économique en achetant beaucoup, son coup d'œil en choisissant les meilleurs produits, son savoir faire en obtenant les plus bas prix. Intendant de sa propre maison, c'est l'homme qui décide de l'opportunité de renouveler ou d'accroître les provisions.

Les femmes ne manquent pas de proposer ou de solliciter : lui seul décide.

A de très rares exceptions près[34], c'est une honte pour une femme que d'être vue au *sûq*.

Il n'est pas honteux d'acheter ou de vendre, mais il est impensable d'affronter, même strictement voilée, à quelque niveau de la pyramide sociale que l'on appartienne, la promiscuité des hommes, les inévitables frôlements des corps dans la foule.

Quelques femmes néanmoins sont présentes sur les marchés, dans un secteur marginal où elles sont comme parquées. Leur moyenne d'âge est en général élevée et il s'agit le plus souvent de rurales venues de loin, dont les hommes sont morts ou émigrés, et qui vendent les produits de leur basse-cour, très estimés d'ailleurs : œufs minuscules, poulets étiques. Ecologistes sans le savoir, les Yéménites acceptent de payer pour ces aliments "naturels", quatre à cinq fois le prix des œufs et poulets d'élevage industriel. Selon la saison, elles proposent aussi des éléments de cueillette ou de ramassage, fruits précoces, herbes médicinales. Avec une nuance de mépris, les villageoises, elles mêmes en majorité femmes de tribu, les nomment *qabaliyya*. Elles marquent ainsi la distance entre la femme qui se meut normalement dans les limites imparties à son sexe et celle qui parait dans un espace masculin.

Sur tous les marchés quêtent des mendiantes, femmes hors d'âge, sans famille ou rejetées par elle. Il n'y a pas de vendeur de denrées alimentaires qui ne leur donne une poignée de grains ou de légumes, un

(34) Femmes du Jabal Ṣabir ; femmes de la Tihâma.

peu de graisse... A la fin du marché, elles ont ainsi rassemblé de quoi se nourrir un ou deux jours.

Enfin, une femme qui veut soumettre un grief personnel au *Sheikh* de sa tribu, le jour du marché a toute liberté de le faire, sans que sa présence sur le *suq* soit sujet à critique. Elle sera toujours il est vrai, accompagné par un homme de sa famille proche. Les plaintes les plus généralement formulées concernent l'attitude du mari, avant ou après répudiation. En l'absence de son mari, une femme peut ester à l'occasion d'un préjudice subi.

L'aisance et la vigueur avec lesquelles s'expriment des femmes sans aucune instruction, sont des traits spécifiquement yéménites. La maîtrise du discours, du moins, n'est pas l'apanage du sexe fort.

Mosquées et tombeaux de saints

A l'exception des très rares mosquées fondées à leur usage exclusif, les femmes yéménites n'entrent pas dans le sanctuaire. La partition sexuelle n'est en aucun lieu plus rigoureuse. La mentalité traditionnelle n'identifie avec certitude qu'une cause de contagion : il ne s'agit pas de choléra ou de typhus, mas d'impureté. Les hommes ne peuvent tolérer le risque d'introduire dans leur templum un germe de pollution, fût-il infime, qui réduirait à néant tous leurs efforts pour acquérir la pureté et rendrait illicite leur prière. Comment un croyant pourrait-il se prosterner sur une natte ou un tapis, peut-être contaminé par l'interfeminium, générateur de souillure, suspect par nature ?

La femme n'entre donc à La Mosquée qu'une fois morte.

Son cadavre est lavé par les femmes, toutes les ouvertures naturelles en sont obstruées par un mélange de *rîḥân*, myrte, de *ward*, boutons de roses séchés, de clous de girofle et de *'urûd*, curcuma. On le revêt de la tunique blanche utilisée pour la prière, *dir'* et on l'enveloppe dans un large linceul blanc, non cousu. Les hommes, volontaires pour accomplir une action qui leur vaudra une récompense divine, le placent sur un brancard conservé dans les annexes de la mosquée ; entre morts, pas de contamination possible : le même brancard sert pour les deux sexes. La morte est alors recouverte d'une superposition de *sitâra*, voile de sortie, le plus beau, le plus neuf, recouvrant le tout, de manière à gommer les formes du corps. Le cortège funèbre, exclusivement masculin, écoliers mobilisés à chaque décès en tête, s'achemine vers la mosquée. Seuls les hommes y pénètrent avec le brancard qu'ils déposent en respectant le *qibla* (N-N.W.). L'imam qui guide les prières se place au niveau des épaules du cadavre. La *'âyat al-kursi* (Coran, II, 255) est récitée ainsi que plusieurs autres versets, mais les orants restent debout et n'effectuent aucun *sujûd*, prosternation. Puis toujours précédés par les enfants, les hommes conduisent la morte à sa tombe ou elle est placée dans son linceul, en observant le *qibla*. Le femmes ne se rendront au cimetière que la troisième jour après la mort.

Evincées de la mosquée, les femmes se disent cependant bonnes musulmanes. Au sein d'une famille pieuse, la fillette est progressive-

ment initiée aux rudiments de l'Islam par les femmes les plus âgées. Exceptionnellement, dans les familles les plus riches, un *ṭâlib* viendra l'instruire à domicile.

Toutes prient assez régulièrement, parfois avec ostentation, même si la gestuelle semble mieux assimilée que le texte.

Moins nombreux qu'au Maghreb, les édifices dédiés à un saint, tombeaux ou cénophates, essaimés dans la montagne, sont les lieux d'un culte assidu. leur fréquentation est essentiellement féminine, mais aux plus célèbres d'entre eux, lee hommes viennent en pélerinage, à date fixe, et y offrent des sacrifices liés le plus souvent à l'année agraire.

Les femmes se rendent en groupe au tombeau du saint (le même mot, *wali*, désigne le saint et l'édifice sous lequel il est censé reposer) au jour qui lui est consacré. Elles matérialisent leur demande en faisant brûler des bougies et de l'encens. Elles reconnaissent des intercesseurs spécialisés : certains rendent fécondes les femmes stériles, d'autres accordent la santé aux enfants... Si l'oratoire est éloigné du village, la visite pieuse tourne à l'excursion : des provisions, mises en commun, composent de modestes agapes.

Le sentiment de liberté que les femmes éprouvent, hors du village, loin des murs de la maison, entre pour beaucoup dans la régularité du culte qu'elles rendent à leurs saints.

Acquisition de l'eau

Sur les Hauts Plateaux, beaucoup d'établissements humains n'ont pour toute réserve d'eau que des citernes. Les sources, objets pour les femmes d'une attention pieuse[35], sont rares, exceptionnellement pérennes. Les puits, fréquents dans les marges de la Tihâma, n'y étaient pas connus jusqu'à ce que les procédés modernes de forage à grande profondeur n'en aient établi dans des zones privilégiées, aux abords des bourgades de quelque importance. Les citernes, patiemment entretenues au cours des siècles, par leur variété de forme, de volume, d'implantation, sont une des originalités du paysage yéménite. Leurs accès, en paliers éboulés ou en gradins sévères, de pierre ou de *gadad*, inscrivent leur architecture inventive dans l'environnement minéral. Le miroir de leur eau glauque, le vert cru des lentilles d'eau, qui le plus souvent occultent leur surface, les signalent de loin.

Propriété familiale, fondation pieuse liée à une mosquée ou un sanctuaire, bien de main-morte, elles sont fréquentées le matin et le soir, avant le coucher du soleil[36] par des théories de femmes de tous âges. Les fillettes commencent par apporter quelques litres d'eau dans une bassine d'aluminium ou de plastique pour parvenir, femmes faites, à

(35) A Thula, par exemple, 17 sources sont connues des femmes et par leur faible importance méritent bien leur nom de *uyûn*, les yeux. La plupart d'entre elles ont un débit négligeable mais des vertus spécifiques leur sont attribuées : celle qui est bonne à boire, celle qui guérit les dysenteries... bien que toutes soient les points d'émergence d'une même nappe.

(36) La citerne n'est fréquentée la nuit qu'en cas de force majeure.

soutenir des bidons de vingt kilos, *tanake*, toujours sur la tête avec ou sans coussinet. Dans presque tous les foyers, deux ou trois bidons métalliques de 50 litres chacun, permettent le stockage d'une petite provision.

Une famille de huit personnes, ayant à l'étable une vache, un âne, trois moutons et deux chèvres, consomme journellement (sans se restreindre) cinquante litres d'eau. Cette quantité couvre les différents besoins : alimentaires (nourriture et boisson), ablutions rudimentaires avant et après les repas[37], lavage des ustensiles de préparation et de consommation des aliments. Elle suppose qu'une femme fasse trois voyage de sa maison à la citerne. Mais l'usage prévaut que deux femmes de la même famille fassent la corvée en commun, chacune étant responsable de l'autre et la mettant à l'abri des ragots, bien que les hommes observent à l'égard de cet espace une parfaite discrétion, passant à distance et ne s'attardant que si une vieille femme les hèle d'une voix forte, au vu et au su de tous.

Les jeunes garçons peuvent y venir faire boire leurs bêtes au retour du pâturage, et quand aucune disposition particulière à cet usage n'est prévue, ils puisent eux mêmes à la citerne pour alimenter un abreuvoir improvisé.

Après la période des pluies, les besoins de la collectivité étant largement assurés, certaines citernes peuvent être réservées à l'usage domestique, d'autres vouées à l'abreuvage des animaux, ou au lavage du linge. En période de sècheresse les rares citernes qui demeurent en eau subviennent à tous les usages. C'est dans ces moments que l'approvisionnement présente les plus graves difficultés. Il faut alors parcourir de longues distances, parfois plusieurs kilomètres et revenir lourdement chargé par des sentiers abrupts. Rapporter une *tanaké* d'eau peut demander deux heures à une femme en bonne santé (Bani 'Abd). Comme on ne peut mobiliser pour aussi longtemps deux femmes de la même maison, la corvée s'organise entre voisines et le rude effort est tempéré par la bonne humeur qui transforme la contrainte en escapade. Une véritable émulation vise à raccourcir le chemin en gravissant des éboulis à pic, sans perdre une goutte d'eau (La puisette qui a servi à son remplissage, posée à la surface du récipient, évite les projections).

Ce sont les femmes qui puisent l'eau, ce sont les hommes qui entretiennent les citernes.

Il y a lieu de noter le contraste entre le soin qu'ils apportent à colmater les brèches, rengrayer la maçonnerie, et l'indifférence qu'ils manifestent devant l'abandon des citernes taries, souvent transformées en dépotoirs nauséabonds. Le plus gros des ordures seulement, sera évacué avant la saison des pluies.

La connaissance des causes de pollution est encore plus vague pour les femmes, et l'eau est responsable de bien des maladies parasitaires, infectieuses et virales dont les plus répandues, bilharziose, fièvre typhoïde, hépatite, ne sont pas les moins graves.

(37) Les ablutions rituelles des hommes, sauf en ce qui concerne la prière de l'aube *fajr*, et de la nuit *'ishâ'*, se font, soit à la mosquée, soit par *tayammum*, aux champs.

L'aire

A proximité immédiate du village ou du hameau, l'aire accueille les récoltes en attendant le dépiquage. En montagne, un sol naturel de dalles est mis à profit, soigneusement aménagé. Dans les vallées, des aires de terre battue, ou maçonnées, sont construites. L'aire peut être communautaire, immense et servir à la population d'une petite ville ; elle est alors située hors les murs, soit pour que les allées et venues des femmes apportant les récoltes ne soient pas suivies, soit pour éviter que les *madani*, habitants de la ville, ne soient gênés par les poussières volatiles. Elle est toujours surveillée, nuit et jour, par un guetteur installé dans un poste de garde en situation élevée, tour ou petit bâtiment quadrangulaire à étage.

Mais une famille étendue, dans un bourg ou hameau, une famille nucléaire, quand il s'agit d'un habitat très dispersé, possèdent une aire dont l'entretien incombe aux femmes et qu'avant la récolte elles balaient soigneusement et purifient avec des encensements. Avant d'y déposer le grain, elles peuvent y projeter violemment un œuf[38].

Seule l'aire en fonction peut être fréquentée : l'aire vide est hantée par les mauvais esprits. Le grain, par contre, la vivifie et les femmes ressentent cet espace comme particulièrement bénéfique. L'animation y est grande et femmes et enfants s'y tiennent de longues heures : les enfants font griller des épis sur les braises retirées du feu où l'on met à bouillir dans de grandes marmites les grains dont la maturité n'est pas suffisante et qui une fois séchés et broyés donneront une semoule très appréciée.

La garde des aires familiales est confiée aux femmes ménopausées qui ne risquent pas de souiller le grain par leur impureté. Elles passent la nuit dans une cabane située dans un angle, sans crainte : elles revêtent, il est vrai, leur *drâ'* blanche de prière.

ESPACE RURAL

Dans la majeure partie du Yémen, l'agriculture s'exerce sur des parcelles réduites, gagnées aux flancs des montagnes par un système de terrasses, aussi complexe qu'ingénieux. La dispersion et la multiplicité des parcelles rendent indispensable la participation des femmes. Leur collaboration est d'autant plus importante que l'émigration, drainant en priorité les agriculteurs, a considérablement réduit la main d'œuvre masculine. Aussi, selon les impératifs du moment, les femmes sont-elles

(38) La projection brutale d'un œuf intervient dans de nombreux rituels de purification, notamment au moment de la circoncision et du mariage : on fait décrire à l'œuf plusieurs cercles au-dessus du sujet à protéger avant de le lancer sur le sol pour qu'il s'y brise, comme si l'œuf pouvait se charger, avant d'être détruit, de tous les influx maléfiques. (Cf. *Infra, Les cérémonies du mariage*).

astreintes à faire face à des besognes, qui théoriquement, ne sont pas affaires de femme.

Un agriculteur interrogé sur la répartition des tâches agricoles reconnait comme spécifiquement dévoués aux hommes :

- les labours ;
- les semailles ;
- le hersage ;
- la moisson du blé et de l'orge ;
- le dépiquage ;

Aux femmes incombent :

- l'éclaircissage des semis ;
- le désherbage ;
- l'effeuillage des sorghos pour obtenir une maturation plus parfaite des épis (l'herbe et les feuilles, produit de ces trois opérations sont destinées à l'alimentation du bétail) ;
- la moisson du sorgho ;
- le transport sur l'aire ;
- l'arrachage des racines ;
- l'épandage éventuel du fumier.

En pratique, le défonçage du sol au pic, *mafrj*, les labours effectués avec des attelages : bovidés, âne-zébu, voire âne-dromadaire, les hersages, semblent être les seuls travaux véritablement masculins[39] ; encore faut-il tenir compte de variations régionales particulièrement mouvantes. Les femmes marquent une réticence certaine à l'égard des labours : elles mettent en avant leur manque de force mais aussi la crainte de s'y montrer impudique[40].

De même, quand le dépiquage se fait à la gaule par plusieurs hommes, elles n'interviennent pas.

En dehors de ces actions, elles peuvent, soit collaborer avec les hommes de la famille, soit les suppléer. On les voit ainsi semer, moissonner non seulement au couteau mais à la faucille, tourner sur l'aire autour du *majr*, assurer en somme toutes les techniques agraires.

Le travail nécessitant la plus grande force physique est incontestablement celui des labours, au pic ou à l'araire. Les femmes ont par contre, les tâches les plus longues, les plus fastidieuses. Acheminer sur la tête, grains et paille vers l'aire à battre à partir de champs éloignés (les ânes n'étant pas en nombre suffisant)[41], consacrer des heures au désherbage... demandent une résistance hors du commun.

Jamais une femme ne travaille seule aux champs. Si exceptionnellement dans la maison, aucune autre femme ou jeune fille n'est disponible, il y aura entente avec une ou plusieurs voisines. La réciprocité de

(39) En terrain facile, l'instrument aratoire bien connu au Yémen, composé d'une bêche tirée latéralement par un jeu de corde, est manœuvré le plus souvent par un homme qui plante la bêche dans le sol, une femme assurant la traction sur les cordes.

(40) Interprétation données par des femmes. La Yéménite étant peu prolixe dans le domaine du symbolisme, il est difficile de lui attribuer une répugnance à utiliser des instruments à connotation phallique.

(41) Le rythme de la moisson est particulièrement rapide car toute parcelle commencée doit être achevée suffisamment tôt pour que les femmes soient rentrées avant le coucher du soleil.

l'entraide joue à la première occasion. C'est d'ailleurs dans le plaisir de se retrouver, femmes indépendantes, responsables de leur travail, en équipe amicale, que se trouve une compensation à l'écrasant labeur.

Aux champs, la femme porte sur des pantalons resserrés, une robe de cotonnade ordinaire, ou de velours noir, de coupe droite avec des pointes d'aisance incrustées sur les côtés, directement inspirée du *qamîs* de tissu indigoté dont seules les femmes les plus âgées ont conservé l'usage[42]. Leurs cheveux, leur cou et le bas du visage sont soigneusement cachés par la *tarḥa'* ou *liṯhma*, qui les défendent de la poussière et du soleil. Pour lutter contre le dessèchement de la peau, les jeunes femmes se masquent de surcroît selon les régions, avec une pâte de curcuma, *'urud*, ou une bouillie d'herbes, *khuzayre*, qui les transforment en visages oranges ou verts. En chemin, elles posent sur leur tête un voile court, *maṣwan* qu'elles laissent flotter, prêtes à le draper à la première rencontre. Les éléments de cueillette, trouvés en route, y sont noués dans les coins.

Si l'on considère l'activité des paysannes yéménites à travers le cycle agraire, il est flagrant qu'elle ne peut être comparée en intensité à celles des femmes de commerçants, à fortiori de *ṣâda* ou de *sḥuyûkh*. Aux travaux domestiques s'ajoute, à l'extérieur, une activité de temps plein. Seul le roulement aménagé dans la répartition des tâches entre toutes les femmes valides d'une maisonnée, allège, par l'alternance, les occupations les plus pénibles. Le soir venu, bien des femmes qui ont peiné aux champs, se couchent rompues.

Il n'est pas sûr, cependant, si elles en avaient le choix, qu'elles ne préfèrent cette vie de travailleurs de force à la claustration vécue par bien des femmes plus aisées qui, même si elles ne disposent pas de servantes pour les tâches de tous les jours, en ont terminé l'essentiel à la mi-journée.

Le prestige indéniable, à l'intérieur de la communauté des femmes, de la « femme à la maison », ayant les moyens de recevoir des visites, c'est-à-dire pas d'activité prioritaire, un budget suffisant pour faire face au rituel de l'accueil, est tempéré par l'assignation à résidence qu'elle subit, dans le contrôle plus ou moins discret que peut exercer le mari, ou ses représentants. Si durs soient ses travaux, la paysanne, du moins, a conscience de les accomplir avec une assez grande liberté de mouvement et de choix.

Aujourd'hui, plus que naguère en milieu rural, l'effort des femmes vient contrebalancer la déperdition de main d'œuvre masculine due à l'émigration. Sans lui, l'équilibre de la société ne pourrait être maintenu. Cependant les hommes persistent à considérer comme négligeable l'énorme apport féminin à la production.

Même lorsqu'elles assument seules (sous la supervision d'un mâle de la famille) toute la subsistance du foyer déserté par le chef de famille émigré, il est rare qu'on leur fasse suffisamment confiance pour gérer les envois d'argent frais. L'homme préfèrera les faire parvenir directe-

(42) Une fois défraichies, les robes « à la mode », à jupe plissée et corsage moulant deviennent les vêtements de tous les jours.

ment à un parent, ou à défaut au responsable de la tribu, auquel il reviendra de ventiler les fonds, comme en a décidé l'émigré, sans que les femmes de la famille aient le moyen d'infléchir des dispositions qui peuvent se révéler caduques.

La quête du bois

L'acquisition du combustible fut, jusqu'à des jours récents, parmi les plus dures des contraintes imposées aux femmes.

La collecte devait respecter la propriété individuelle ou collective des zones incultes et, dans l'ignorance des conditions de tenure, s'en tenait à des terrains de parcours définis par l'usage. Le déboisement progressif des pentes, aggravé par le pâturage des moutons et des chèvres, a fait reculer les distances de ramassage. Pour rapporter une charge moyenne, composée de branchages, d'épineux, de souches arrachées, une femme arpente la montagne du lever au coucher du soleil.

Comme pour toutes les activités situées au dehors, les femmes partent et rentrent en groupe, même si la nécessité de la récolte les contraint à s'égailler. L'usage est alors de chanter à tue-tête, peut-être pour se donner du courage, mais surtout pour être plus facilement localisée. Les pauvres femmes, parmi les plus âgées, se constituent un faible revenu en allant récolter des charges qu'elles vendent aux plus favorisées (20 riyals en 1981, l'unité).

En outre, dans certaines régions existe une véritable culture du bois à destination de combustible.

Alors que la terre est trop sèche pour recevoir les semences de céréales et de légumineuses, les *fallaḥîn* s'adonnent au soin des arbres : binage soigné des fruitiers, mais aussi défonçage du sol, envahi de chiendent, autour des acacias arbustifs. Ces épineux que l'on pourrait croire spontanés, sont en réalité régulièrement rabattus tous les trois ans pour fournir le matériau nécessaire à l'allumage des fours. Les hommes élaguent et tranchent à la hache des branches dont les femmes constituent de petits fagots avec l'aide de la faucille, *sharîm*, sur l'appui du bras gauche défendu des épines par leur voile, roulé en manchon.

ESPACE PROFESSIONNEL

Le statut social des artisans est au Yémen subtilement nuancé. Entre l'artisanat « noble » et les besognes impures assumées par les gens du *khums*[43], il y a place pour une extrême complexité d'attitudes.

Etre menuisier, il y a quarante ans, supposait le plus souvent être juif, et quelque soit son niveau de technicité, méprisé. Le menuisier

(43) Cf. *Supra : L'ordre social.*

aujourd'hui, à la faveur du développement de l'habitat, suffit à peine aux commandes et, comme le maçon, connaît une prospérité économique qui le hisse de plusieurs degrés dans l'échelle sociale. Fabricants de poignards, pourtant petits cousins des forgerons naguère suspects de manipulations impures, tailleurs, tous profitent de cette ascension.

Les gens du *khums* participent de cette évolution : beaucoup d'entre eux s'enrichissent ; bouchers; tisserands, tenanciers de *ḥammâm*, *muzayyin*, barbier-circonciseur et griot, restent cependant des marginaux.

Parmi les femmes yéménites, l'épouse du *muzayyin* est la seule à exercer une activité professionnelle. Musicienne et chanteuse à l'occasion, son rôle est de veiller à la bonne marche de la préparation, côté femmes, des cérémonies, dont son mari est l'ordonnateur, côté hommes. Elle est souvent en outre experte dans la préparation, la décoration des peaux et potière.

La dichotomie si souvent observée dans le monde : poterie tournée – poterie modelée, se vérifie. La poterie tournée, cuite dans un four construit, est une spécificité masculine. La poterie modelée est une technique féminine dont, du Nord au Sud, sont maîtrisés beaucoup d'aspects : modelée au battoir, moulée à la motte avec usage de la tournette, au colombin dès qu'il s'agit de produire de grosses pièces : four ou crêpière.

L'inventaire des objets commercialisés reste limité : plats à bords légèrement ouverts de plusieurs formats, vases profonds pour l'eau ou la pâte, petits plats individuels. La rentabilité de la production est mince, grevée par le prix du combustible dont la cuisson en fosse requiert une grande quantité. Enfin la concurrence de la vaisselle d'aluminium, importée à des prix compétitifs, tend à faire oublier la sapidité de la nourriture cuite dans un récipient en céramique.

Une partie de la production est écoulée sur place, la potière satisfaisant à la demande de ses voisines, répondant même à leurs commandes ; le gros en est porté par les hommes, sur les marchés, à dos d'âne ; sur les *sûq* de quelque importance ils louent un entrepôt pour stocker la marchandise. Le prix de vente publique revient intégralement aux hommes, ce n'est que sur la vente à domicile que la potière peut soustraire quelques riyals à son profit.

En concurrence directe avec les derniers Juifs résidant sur les Hauts Plateaux, le *muzayyin* et sa famille ont une compétence établie dans les techniques du cuir, chaque sexe ayant des attributions bien définies : la femme est plus particulièrement chargée du tannage, de la teinture (indigo sur la fleur, ocre rouge sur la croûte) et de la décoration (frange et applications de cauris) ; à l'homme revient le queursage, la coupe et la couture.

La production, très différenciée il y a trente ans, utilisait le cuir de zébu, la peau de mouton et de chèvre, et satisfaisait à des besoins multiples : bâts et harnais, sacs de charge pour le stockage des grains et des farines, berceaux portatifs, vêtements de peaux en fourrure pour les hommes, égides et jupes pour les femmes du Nord... grandes couvertures en peau de zébu.

Sur les marges du *Rub' al-khâli*, les peaux de carnassiers chassés ou piégés, servaient à la préparation de sacs ou d'étuis pour les produits de beauté, très appréciés de la clientèle féminine.

L'apparition sur les marchés de textiles de qualité et de résistance variées, à bas prix, fait régresser la demande du matériel en cuir. Seules les vastes houppelandes portées fourrure à l'intérieur qui atteignent des prix élevés (1000 riyals en 1981) mais défendent bien contre le froid des jours et des nuits, demeurent très demandées par les hommes. Pour le reste, on se contente le plus souvent de faire réparer. Le marché des peaux brutes est devenu si aléatoire, hors des centres urbains, que seules les plus belles trouvent preneur.

Nous avons évoqué rapidement[44] le rôle de la *ḥammâmiyya*, responsable du bain public aux jours où il est fréquenté par les femmes. Elle est une des rares « professionnelle » dans la société féminine, bien qu'on ne puisse lui reconnaître de savoir particulier en dehors de son aptitude à gagner de l'argent et à s'immiscer dans des intrigues le plus souvent innocentes.

*
* *

La vannerie intervient dans de multiples actions domestiques et agricoles : nettoyage des grains, calibrage des semoules, présentation et transport des plats, vannage. On ne peut considérer qu'elle relève d'une profession à part entière. Presque toutes les femmes en effet sont capables de réaliser plats et couvercles en vannerie spiralée. Cependant dans beaucoup de villages, une femme plus habile, plus active, plus démunie surtout, vend sa production, à des prix peu élevés puisque les matériaux ne demandent aucun débours : armature de graminées ou de paille recouverte d'une spirale cousue, d'écorce fine ou de folioles de palmier.

Dans le Jabal Anmaz, au N.W. de Saada, les femmes se sont fait une spécialité de vanneries solides, aux spirales rigides et serrées, colorées à dominance violette, au fond doublé de peau. Elles les écoulent elles-mêmes sur les marchés de Taḥla et de Majz.

Nous avons vu plus haut (p. 212) que la présence d'une femme sur un marché était perçue, par les hommes sans doute mais plus encore par les autres femmes, comme une incongruité. Il nous faut rappeler cependant, sans nous référer ici aux temps préislamiques, qu'il demeure au Yémen des enclaves où la liberté de commercer est consentie aux femmes de tout âge. Le Jabal Sabir en est la plus éclatante démonstration. Petit commerce sans doute que celui des vanneries du Jabal Anmaz. Plus important dans le passé, celui des plats de pierre, *maqâli*, fabriqués par les hommes dans le Jabal Munabbih, apportés sur les marchés et vendus par les femmes.

Enfin, beaucoup de femmes, veuves, répudiées, abandonnées, sans ressource, n'hésitent pas à tirer parti de leurs savoirs et de leurs talents. Un gain régulier, si mince soit-il, permet aux unes de survivre, aux

(44) *Supra*, p. 237.

autres d'améliorer leur budget. Dans les villes prolifèrent les vendeuses de pain domestique : *khubz* et *lḥuḥ* en priorité. Les hommes, venus pour affaires, sont leurs premiers clients, mais aussi les maîtresses de maison qui, par solution de facilité, préfèrent envoyer un garçon de la famille acheter des crêpes toutes faites plutôt que de chauffer le *ṣella'*. La vente du pain fait à la maison, longtemps considérée comme honteuse[45], est maintenant passée dans les mœurs.

Les mêmes femmes aux revenus précaires, sont présentes à toutes *tafrîṭa* d'importance. A force de subtilité et d'intrigues, elles réunissent un stock de pacotille, auprès de femmes aisées qui reçoivent des cadeaux de l'étranger où vivent leur mari, leur père ou leur frère. Certains commerçants leur confient en outre quelque marchandise à revendre sur laquelle elles auront un petit bénéfice. Elles peuvent proposer à la convoitise de l'assistance, des foulards de nylon, des savonnettes, des ornements de cheveux, parfois même des coupes de tissu, des gadgets et des bijoux de fantaisie. Pour les plus recluses des villageoises c'est là une occasion de voir, de toucher les objets qu'elles n'auront jamais l'opportunité d'acheter au marché.

Les marchandes occasionnelles peuvent aussi servir d'intermédiaire lorsqu'une femme veut se désaisir dans l'anonymat d'un bijou de valeur, mettre à profit leur réseau d'information pour satisfaire une demande précise.

Ce commerce à la sauvette tient beaucoup de la prestation amicale ; la comptabilité est tenue de mémoire, les possibilités de crédit et d'échange étendues. Au bout de l'an, le volume des transactions ne laisse qu'un rapport minime. Le bénéfice qui nous semble le plus sensible, peut être le plus important, n'est pas palpable. Des femmes au statut social assez ambigu trouvent dans ces échanges une compensation psychologique certaine.

Marginalisées, sinon reniées par leurs proches, elles sont encore utiles, ne serait-ce qu'en pourvoyant aux menus plaisirs de femmes jeunes dont la vie, pour avoir les apparences de la réussite, n'en manque pas moins d'ouvertures sur le monde.

Nous avons vu plus haut que la machine à coudre était le premier des biens de consommation et de prestige apparu en milieu féminin. Mais toutes les propriétaires de ce merveilleux instrument n'ont pas la même aptitude à en tirer des produis où s'allient l'habileté et le goût. Très rapidement dans les villages, où le tailleur confectionne toujours, à façon, des robes et des pantalons ordinaires, sont apparues des couturières dont le talent est sanctionné par une nombreuse clientèle.

Sur sa machine, toute femme est capable de coudre, à la va-vite, une robe de dessous en coton pékiné, une *'abaya* pour un enfant. Dès qu'elle dispose d'une étoffe de qualité, elle a recours aux offices de la couturière qui lui demande 100 à 200 riyals (en 1981) pour exécuter une robe, en moins d'un jour. Les femmes les plus adroites, considérées comme de véritables professionnelles, apportent une contribution im-

(45) Dans une famille qui se respecte, le pain et l'eau ne peuvent être qu'offerts. Dans les villages reculés, le *muqahwi* qui vend l'accueil – l'abri et la nourriture – est plus méprisé qu'un boucher.

portante au budget familial. A l'approche du *'îd al-ṣaghîr* l'une d'elle avait réalisé 42 robes et avait gagné plus de 5000 riyals. Il s'agit d'une recette optima, dans une grosse bourgade (Thula) en un moment privilégié.

La plus grande partie des gains d'une couturière est remise au mari en contre partie de ses investissements (machine, fils...) et en dédommagement du temps que sa femme soustrait aux impératifs purement domestiques ! La femme avisée parvient à dissimuler des sommes importantes au contrôle de l'homme et les transforme en bijoux.

*
* *

Il y a une vingtaine d'années encore, l'usage des robes droites en tissu indigoté n'était pas caduc. Coupées et assemblées par le tailleur, elles étaient confiées à des brodeuses qui les doublaient de cotonnade et unissaient les deux étoffes par des broderies géométriques couvrantes. Des styles régionaux très caractérisés permettaient d'identifier l'origine de chaque paysanne. Des paillettes de cuivre, des fragments de nacre pouvaient être mêlés au décor.

Aujourd'hui, plus aucune femme ne brode avec autant d'adresse des surfaces importantes. Les plus douées d'entre elles réalisent sur une étamine blanche grossière des broderies au point de chainette : *mâ shallah*, un poisson, un scorpion, un palmier, composent l'essentiel de leur registre, destiné au *shâsh* qui protège le nouveau-né.

*
* *

Sur les Hauts Plateaux, pas d'accoucheuse professionnelle. Il existe dans toute famille une femme d'expérience capable d'intervenir efficacement lors de chaque accouchement qui se fait en position accroupie. Dans certaines régions, la parturiente utilise une corde suspendue aux poutres du plafond pour opérer des tractions libératoires ; le plus souvent, l'assistante se place derrière elle, bras sous les siens, jambes soutenant le plancher pelvien. Comme beaucoup d'autres femmes dans le temps et l'espace, la mise au monde d'un enfant est un acte naturel : telle a accouché en plein champ en moissonnant le sorgho, telle autre surprise par une pluie torrentielle lors d'une quête de bois, s'est trouvée séparée de ses compagnes et s'est délivrée seule, dans une *sabîl*[46].

On connait des rebouteux célèbres, pas de guérisseuse dont la renommée ait franchi les murs de son hameau. Certaines femmes connaissent les plantes qui soulagent : ce peut être aussi bien une femme de *qâdi* qu'une *muzayyina*.

Par contre, c'est aux femmes de *sâda*, relativement instruites, que l'on demande d'écrire les amulettes pour la protection des enfants.

(46) *sabîl*, fondation pieuse qui met à la disposition des voyageurs, soit une provision d'eau, soit un abri de pierres sèches.

LE VOILE[47]

Notre propos n'est pas de reprendre ici les nombreuses dissertations construites autour du voile des femmes, le plus souvent formulées par des hommes qui y ordonnent leurs fantasmes sur le mystère féminin.

Si l'on s'en tient à l'étymologie du mot le plus couramment employé en arabe pour désigner le voile, *hijâb*, sa fonction essentielle nous est donnée d'emblée par le radical *ḥjb* : « dérober aux regards, cacher ».

Pour qu'il y ait nécessité de « dérober aux regards », il faut que le regard soit ressenti comme une évaluation, une pénétration dont le prototype se réfèrerait à la violence sexuelle, mais dont il existe des équivalences dans l'attitude de l'homme trop vulnérable pour supporter l'irruption du sacré : rituels qui masquent les autels aux moments forts de la liturgie, têtes qui se couvrent parce qu'elles sont trop fragiles pour subir l'immanence de Dieu.

Plusieurs types de voiles de sortie sont en usage au Yémen.

Dans la capitale et les régions avoisinantes s'est implanté le *sitara*, grand rectangle de cotonnade imprimée, à dominantes bleu et rouge, importé de l'Inde. Son apprêt ciré s'estompe au cours des lavages successifs. Il prend appui sur la tête et se croise sur le devant de manière à cacher intégralement le corps. Il est porté à Sanaa sur le *makhmûkh*, tissu de soie ou de rayonne, où la teinture au nouet ménage de larges cercles concentriques, blanc et rouge sur fond noir. Pour le maintenir en place, un contre-poids, le *râs el makhmûkh*, rectangle formé de plusieurs épaisseurs de tissu brodé, alourdi par des ornements de perles et de chaînettes (autrefois argent et corail). Aucun trait du visage n'est décelable sous le *makhmûkh* dont la faible transparence permet toutefois aux femmes de se diriger dans les rues.

Dans la région de Radâ'-Bayḍa, la *sitâra*, à dominantes blanche et rouge, est également portée, mais non le *makhmûkh* dont l'usage est circonscrit à la capitale.

Le *makhmûkh* ne dispense pas d'ailleurs, du port du voile d'intérieur, *lithâm* ou *ṭarḥa* que partout l'on conserve sous le voile de sortie, en dehors des jours de visite où l'on arbore *masar* et *ma'sab*. Le *burqu'*, masque de tissu où sont découpés deux ovales à la place des yeux, ne se rencontre qu'à l'Est dans les marges désertiques, et au Sud à la frontière du Yémen du Sud.

Dans les zones rurales, les paysannes se voilaient, avec quelque négligence, dans le *maswan*, cotonnade de tissage artisanal aux rayures noire, rouge et orange.

La *sitâra* reste fermement implantée dans la région de Sanaa, mais presque partout ailleurs le *sharshaf* détrône les voiles traditionnels.

Le *sharshaf* le plus courant se compose de trois pièces : une ample jupe plissée montée sur un élastique ou boutonnée sur le devant, tombant jusqu'aux pieds, un voile de visage, simple rectangle qui se

(47) Sur le sujet : Historique, argumentation et bibliographie essentiels, in *Encyclopédie de l'Islam*, Nelle Edition, article *ḥidjâb* (J. CHELHOD).

noue à l'arrière de la tête, sur lequel s'enfile une pèlerine-capuchon emboîtant le front et descendant au dessous de la taille. Le tout en tissu lourd, opaque, uniformément noir.

La diffusion du *sharshaf*, vêtement à fonction de voile, s'est faite avec une rapidité remarquable en moins de dix ans. Porté d'abord par les citadines comme un emprunt à la modernité, il s'est étendu à tout le Yémen, à toutes les strates sociales.

Son prix de revient est cependant onéreux, nettement supérieur à celui d'un rectangle de cotonnade. Le tergal ou le nylon dont il est fait favorise la transpiration l'été, ne réchauffe pas l'hiver ; très salissant, il demande à être lavé souvent. Ces divers inconvénients n'entrent pas en ligne de compte : le *sharshaf*, même lorsqu'il n'est pas quotidiennement utilisé, fait désormais partie du vestiaire féminin.

Si elles fréquentent l'école, les fillettes en sont affublées bien avant la puberté.

Il faut bien constater que le voile a progressé, de la ville à la campagne et dans ses aspects les plus rigoureux.

Ses adeptes les plus acharnées sont en priorité, les jeunes filles et les femmes en âge d'être fécondes. Il n'a pas la même urgence pour les femmes âgées qui peuvent ou non se recouvrir sans encourir de blâme ; ce qui ne les dispense pas d'apparaître le plus souvent sous un *sharshaf* rigide comme si elles voulaient tromper les autres et elles mêmes sur la plénitude de leur féminité ; à moins qu'il ne faille incriminer l'habitude qui fait du port du voile, une véritable technique du corps.

Pour les femmes, comme pour les hommes, le voile répond à un impératif absolu : banaliser le corps, en gommer toute forme. Cette nécessité est particulièrement perceptible, quand au soir de « l'entrée », la fiancée est introduite dans la chambre nuptiale, camouflée sous plusieurs voiles, empaquetée de surcroît sous un lourd *shamla* (tissage grossier de poils de chèvre, à usage multiples).

Un homme attend de sa femme, qu'à l'extérieur, personne ne puisse jeter sur elle un regard de concupiscence, en soi prémice d'adultère. Il redoute aussi une appropriation plus subtile par le mauvais œil. Mais un voile opaque suffit à l'homme pour que soit préservé son bien : l'intégrité de sa femme.

A l'intérieur, les formes s'affichent impunément accentuées par la mode actuelle qui projette en avant les ventres gravides. Il suffit que soit caché, à tout homme autre que l'époux, le bas du visage, du nez au cou. Le danger n'est plus dans la silhouette, il s'est réfugié dans les orifices : bouche, narines.

Les femmes, gardiennes du désir des hommes, renchérissent dans une course à la respectabilité dès qu'elles franchissent le seuil de leur demeure : elles accumulent sous le *sharshaf*, voiles et foulards de tout textile et de toute épaisseur.

Longtemps les rurales n'ont pas ressenti le besoin du voile puisque le temps et l'espace villageois sont organisés pour y suppéler (circuits féminins respectés par les hommes). Elle se sont néanmoins laissées contaminer, en y perdant une certaine liberté de mouvements.

Sous le voile, avant tout, la femme est en conformité avec l'image qu'attend d'elle son mari en particulier, la société en général ; mais comme sous une armure sans défaut, elle s'y sent véritablement protégée, peut-être même libérée.

Le courant intégriste ranimé dans l'Islam yéménite comme partout ailleurs, conforte la rigueur du voile. Il ne suffit pas à l'expliquer.

Le voile est aussi indice de promotion sociale : une *muzayyina* vue au *sûq* en 1978, visage à peine couvert de son *lithâm*, ne sortait en 1981 que sous un épais *sharshaf*.

Retranchée à l'intérieur d'un espace aux limites de chiffon, la femme voilée ne perd rien de son intégrité et véhicule les vertus du *harem* : protection de l'intimité, défense contre le mal venu du dehors.

Elle subit les mêmes astreintes que celles qu'impliquait en Occident la « prise de voile » : la coupure avec le monde extérieur, l'abdication de toute sexualité, en dehors du lieu et du temps où elle n'est pas licite.

*
* *

Nous venons trop rapidement certes, d'appréhender le cadre où se meuvent les femmes des Hauts Plateaux, les matériels dont elles disposent. Nous avons dû les fixer en un moment de leur évolution. L'accélération du changement au Yémen est toujours surprenante pour celui qui essaie de l'analyser, sans doute parce que les qualités d'adaptation et le pouvoir d'assimilation y sont exceptionnellement élevés.

Le tableau suivant permettra d'apprécier les principaux changements intervenus dans la vie quotidienne des femmes, en un an ou en cinq, selon la proximité des différentes régions avec les centres de diffusion.

*
* *

Les transformations les plus importantes dans la vie des femmes yéménites ne sont pas matérielles. L'usage des moulins électriques, du gaz pour toute cuisson hors du four... représente certes une économie notable de temps et de fatigue, mais l'ouverture au monde ne s'est progressivement opérée que par la radio, l'école pour un petit nombre, la télévision pour presque toutes. le changement de mentalité qui se fait jour chez certains, émigrés, étudiants ayant voyagé à l'étranger, contribue lentement à la prise de conscience de la femme qui commence à s'interroger sur sa condition.

Privilégiée au sein de la communauté féminine, le monde des hommes lui oppose le vide. Son existence ne doit pas être perçue par les étrangers, mais même ses familiers ont à son égard une attitude de réserve ambigüe. Les Yéménites sont des pères de famille attendris et attendrissants quelque soit le sexe de leur enfant, mais dès que leur fille approche de la puberté, la plupart la tiennent à distance... Plus ou moins consciemment, ils redoutent sa féminité, porteuse de souillure, ou de déshonneur. Une fois leur fille mariée, tranquilisés sur une vertu dont ils

Incidences budgétaires*

HIER			*AUJOURD'HUI*
Mouture des céréales et légumineuses au moulin de pierre	0	+	Mouture à façon au moulin électrique
Achat de farines importées	+	+ +	Achat de farines importées
Alimentation monotone Auto-subsistance	+	+ +	Alimentation différenciée, faisant appel à l'importation
Combustibles : corvées (bois et *kebbé*)	0	+	Achat de bouteilles de gaz Bois et *kebbé* pour les fours
Corvée d'eau	0	0	Corvées d'eau
		+ +	Distribution par camion citerne
Transport, à pied, à âne	0	+	Automobiles (exceptionnels)
Eclairage Huile, bougie, pétrole	+	+ +	Electricité
Vêtements : Différences régionales Peu nombreux	+	+ +	Uniformes Nombreux
Voile	+	+ +	Voile
Loisirs :			
Visites	0	+ +	Visites
Danses	0	+	Radio
		+	Télévision
qat	0	+ +	*qât*

* Légende : 0 = insignifiantes ; + = sensibles ; + + = importantes.

ne sont plus garants, ils peuvent laisser libre cours à leur tendresse, tendresse qui ne pourra guère s'exprimer puisque la résidence de l'épouse est strictement virilocale. Lorsqu'une répudiation intervient, le père se trouve partagé entre une affection certaine et l'appréhension d'une double charge, matérielle et morale, à assumer de nouveau. Les frères, le plus souvent, observent une attitude comparable.

Aucune responsabilité professionnelle n'est véritablement reconnue à une femme susceptible de la gratifier d'une véritable insertion dans la société. La religion cimente la communauté des hommes, sous-tend leur vie quotidienne, non seulement par le rituel, mais par l'application des règles, la régie des pensées et des actions, la réflexion sur les textes. Pour les femmes, ce n'est le plus souvent qu'une pratique individuelle, sans ancrage spirituel.

La vie conjugale qui, par le prisme de l'homme, pouvait plonger sur l'extérieur le regard de la femme, a failli trop souvent à cette fonction. Là se rencontre la plus grande variabilité en fonction de l'origine socio-économique et de la nature des unions.

Une polygamie modérée est de règle dans l'ensemble du Yémen. Quatre épouses se rencontrent auprès d'hommes qui exercent un pouvoir politique ou religieux. La monogamie est le plus souvent vécue comme un stade dans une séquence d'hypergamie.

La plus grande intimité entre un homme et une femme se rencontre souvent dans des familles relativements pauvres où tous deux ont le même souci de survivre en protégeant leurs enfants ; la distance est plus grande dans les maisons riches où chaque épouse, introduite à tour de rôle par le *duwaydâr*[48] ne passe que quelques heures auprès de l'homme. Certaines femmes qui se plaignent de la brièveté de ces rencontres, semblent souffrir plus du manque de tendresse que de l'absence de plaisir sexuel.

Le type de relation le plus répandu, introduit tant au niveau de l'homme que de la femme, tout un système de frustrations : l'impureté que l'homme se doit de conjurer lors de chaque union n'entraînait-elle pas ce jugement plein d'humour de la part d'une femme : « Il passe plus de temps à faire ses ablutions que ses dévotions... »

L'abus de *qât*, facteur d'éjaculation précoce, détériore les relations hommes-femmes, surtout quand il se complique d'une hyper-consommation d'alcool. L'univers masculin qui coïncidait avec l'univers féminin après le coucher du soleil, tend à déborder sur la nuit : la partition devient de plus en plus rigoureuse, de plus en plus longue.

Aujourd'hui, la majorité des couples est loin de vivre une idylle continue, mais les vieilles structures dans lesquelles étaient contenues les femmes, craquent, certaines même s'écroulent.

L'école, qui jusqu'ici n'a véritablement marqué que les habitantes des villes, (dans les villages, 1/4 de l'effectif scolaire est formé par des fillettes qui disparaissent avant la puberté) a, au minimum, donné aux filles les moyens de lire, d'écrire, de comprendre le langage des médias. La télévision leur offre l'image de relations privilégiées entre homme et femme, la promotion de l'amour courtois, la justification de la faute[49] commise dans l'aveuglement de la passion.

La première de leur revendication porte sur le consentement au choix de l'époux. Une nouvelle naïvement écrite à Taëz, relatant l'histoire véridique d'une jeune fille mariée de force et qui s'est immolée par le feu en 1979, a circulé sous le manteau. En 1981 elle était connue des femmes bien loin à la ronde[50].

L'inflation qui règne sur les prix du *mahr* contraint beaucoup de jeunes hommes à émigrer plusieurs années pour en rassembler le

(48) Jeune garçon impubère qui détient les clés du *harem* et malgré son jeune âge est en quelque sorte « l'homme de confiance ».

(49) Pour le cinéma égyptien comme pour le cinéma libanais qui composent le répertoire télévisé, une seule faute dans le droit-fil de la tradition méditerranéo-arabo-islamique : les premières relations sexuelles hors mariage. « La vie c'est la virginité et la virginité c'est la vie ».

(50) Ramziah Abbas al Iriani : *Victime de l'avarice*, trad. Roman Stäger. « *Cette nouvelle est une plainte immortelle créée par ceux qui considèrent leur fille comme une marchandise qui se vend et s'achète comme sont vendus les ânes et les moutons...* » (manuscrit).

montant. Les filles vieillissent d'autant et les pères ne peuvent disposer d'une adolescente de 15 ans comme d'une enfant de 10 ans. Suivant le courant, un décret gouvernemental fixe à 16 ans l'âge minimum de la mariée. En accord avec la loi coranique, on commence enfin à lui demander son avis.

Après le mariage, les femmes se veulent maintenant responsables du nombre de leurs maternités.

La demande de contraception est au Yémen un phénomène imprévisible, d'un dynamisme inconnu en tout autre pays arabe. Elle a suivi rapidement la Révolution. Des grandes villes, Taëz, Sanaa, Ḥudayda, elle s'est étendue pratiquement à tout le pays. Désarmées par l'écrasante mortalité infantile (50 à 60 % en 1972), la première réaction des femmes tenait de la lassitude et du découragement : « A quoi bon faire naître tant d'enfants pour les voir aussitôt mourir ? ». L'amélioration de l'état sanitaire, la progression du niveau de vie, sont venues infléchir le discours : « Il est plus facile de bien élever peu d'enfants ».

Tous les types de contraception ont été expérimentés à l'exception des préservatifs masculins dont l'usage attenterait à l'honneur viril. Les injections trimestrielles de Depo-Provera ont été rapidement refusées par les femmes, parce qu'aucun sang menstruel ne venait les rassurer sur la vacuité de leur utérus. Les pilules de tout dosage et de toute marque sont par contre recherchées, même si le plus souvent elles sont prises sans aucun contrôle médical et vendues dans les *suq* sans aucune vérification de péremption.

Dans les villes, les multipares, généralement après trois enfants, assaillent les dispensaires à la demande de stérilet. Les conditions précaires dans lesquelles se pratique l'opération ne les décourage pas. Avoir entraîné l'adhésion de leur mari est le plus surprenant.

Saisis par le siècle, nombreux sont les hommes de moins de quarante ans, affamés de biens de consommation, qui se sont ralliés à l'option de leurs épouses. Paradoxe inimaginable il y a peu de temps, en mai 1981, à l'hôpital chinois de Taëz, 32 vasectomies ont été pratiquées à la demande de pères satisfaits du nombre de leurs enfants. Tous, il est vrai, avaient passé de longues années en émigration, dans le Golfe et le Yémen du Sud.

Autre révolution d'importance, voulue par les femmes et sur laquelle les hommes n'ont ni pouvoir, ni contrôle : la déchéance progressive de l'allaitement maternel.

L'intervention des multinationales, toujours en quête de marchés, a certainement pesé sur le changement de l'alimentation infantile. Elle ne suffit pas à expliquer comment, en moins de dix ans, la boîte de lait en poudre, le biberon et la tétine ont conquis les hameaux les plus isolés, alors que dans un pays comme le Yémen, l'allaitement artificiel présente les inconvénients les plus graves. En effet, à l'exception de jeunes citadines qui ont acquis et préservé les notions d'hygiène élémentaires, les villageoises et les rurales n'en ont presque toujours aucune. Le biberon est préparé sans précaution avec une eau souvent polluée. Il passe de main en main, de bouche en bouche : il ne saurait être réservé au bébé et les frères et sœurs plus âgés se font une joie de têter. Si la

ration de lait n'est pas immédiatement consommée, le biberon est abandonné au hasard, jusqu'au premier pleur.

La nouvelle accouchée donne le sein à son enfant jusqu'au jour de ses relevailles. Des voisines avisées lui conseillent souvent de compléter la ration du bébé par un biberon. Peu à peu, et sans opérer de véritable sevrage, elle en vient à l'allaitement artificiel. Il s'ensuit des troubles intestinaux plus ou moins graves pour l'enfant, de fréquents abcès du sein pour la mère.

Les raisons avancées par les femmes pour le choix de l'allaitement artificiel sont rien moins que convaincantes : les paysannes prétextent les nécessités du travail aux champs, comme si le sein n'était pas plus disponible et commode que le biberon, et l'insuffisance de la nourriture. Or jamais les femmes n'ont connu d'alimentation relativement aussi pléthorique. La jeune accouchée jouit au moins pendant quarante jours d'un régime riche en protéines et par la suite se voit attribuer par les autres femmes de la maison, sinon les meilleurs morceaux, du moins des aliments en quantité et qualité suffisante.

Enfin l'incidence de l'allaitement artificiel sur le budget familial est importante : 25 riyals par jour, en tenant compte du gaspillage.

A l'analyse apparaissent des raisons déraisonnables : beaucoup de jeunes femmes abandonnent l'allaitement au sein pour sacrifier à la mode ! Si l'on observe les nouvelles robes, il apparait bien vite qu'aucune ouverture n'est ménagée au niveau des seins comme dans l'ancienne *qamîs*. La fermeture dans le dos rend bien inconfortable la tétée d'un enfant.

Un des éléments de la garde-robe féminine rapporté par les émigrés à provoqué un engouement immédiat : le soutien-gorge. Alors que les tuniques anciennes dissimulaient les formes, les seins, contenus dans un accessoire rarement à leur taille, explosent, soulignés par les corsages moulants.

D'anonymes, les seins sont devenus érogènes. Cependant leur exhibition est réservée en priorité aux femmes au cours des visites vespérales.

Les hommes ont-ils plus ou moins inconsciemment cherché à faire coincider l'image de leurs pudiques femmes avec celles des cover-girls et autres pin-up dont l'austère Arabie tolère les images ?

La poitrine qui n'entrait pas systématiquement dans les canons de beauté joue désormais dans la compétition qui se livre au hammam et sa flétrissure, naguère signe de maternités nombreuses, devient marque de vieillissement.

*
* *

L'instruction ne va pas manquer de gommer les excès et les erreurs des femmes yéménites. A voir la rapidité avec laquelles elles sont passées du Moyen Age au modernisme des techniques, il ne faut pas douter qu'elles parviennent à réduire la partialité des institutions et à conquérir une liberté qu'un petit nombre assume déja.

IX

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE

Joseph CHELHOD

Nous nous proposons, dans les pages qui suivent, de décrire les cérémonies du mariage en Arabie du Sud, tel qu'il nous a été donné de les observer directement ou d'en avoir connaissance grâce aux récits des autochtones. Les matériaux de ce travail ont été essentiellement recueillis lors de deux séjours au Nord-Yémen, en 1969 et 1972, d'une durée de cinq mois. Nous avons eu ainsi l'occasion d'assister à quatre mariages et d'en suivre les différentes cérémonies. En outre, des renseignements obtenus au hasard des déplacements, nous ont permis de réunir une documentation qui s'étend sur une grande partie de la République arabe du Yémen. Nos informations proviennent surtout de 'Amrân, Ḥajja, Ibb, Khamir, Saada et Sanaa. Deux enquêtes au Sud-Yémen, notamment dans le Ḥaḍramawt, en 1976 et en 1978, ont fourni un lot important de faits sur le même sujet.

Nous limitons notre ambition à un exposé, fidèle au possible, des cérémonies et des gestes rituels, sans chercher absolument à les intégrer dans un système, que celui-ci soit évolutionniste, fonctionnaliste ou structuraliste. Nous estimons en effet que toute tentative de ce genre, pour ce qui est du Yémen, est encore prématurée, tant la documentation semble encore insuffisante. D'ailleurs la mésaventure même de l'explication en ethnologie, durant les cinquante dernières années, devrait nous inciter à une prudente réserve.

Jusqu'à la veille de la seconde guerre mondiale, l'ethnologie (noyée encore dans la sociologie) était placée sous le signe du *mana*. L'étude des phénomènes religieux occupait une place de choix dans la masse des publications, et l'explication de bien des institutions était recherchée en priorité dans la sphère du sacré. Des faits, apparemment bien éloignés de toute préoccupation magique, échappaient difficilement au système. A plus forte raison en fut-il ainsi quand l'enquête portait sur le mariage

et la parenté. Les nombreux travaux sur le totémisme et l'exogamie illustrent bien cette tendance.

Sans tourner le dos au sacré, l'ethnologie française, sous l'influence de Marcel Griaule, s'interdisait des interprétations abusives qui faisaient un appel constant à la magie, au point que ce terme était presque mis à l'index[1]. Elle se contentait, dans une première étape, de rapporter scrupuleusement les faits étudiés sur le terrain et d'exposer le point de vue de l'indigène sur les problèmes. Mais elle avait une autre ambition : délaissant le signifiant pour le signifié, elle assignait comme but ultime à la recherche la découverte d'un symbolisme sous-jacent qui permettrait seul d'accéder à la compréhension totale du système. Avec l'avènement du structuralisme, la recherche ethnologique change de cap, surtout en matière de mariage. Les cérémonies sont apparemment boudées et l'on s'intéresse surtout aux relations de parenté. Mais il y a lieu de penser que si un structuraliste chevronné se penchait sur les faits et gestes rituels accomplis lors d'une noce, il y trouverait surtout un système de relations, des couples d'oppositions... et n'accorderait qu'une attention distraite au côté religieux et magique, moins encore à la fonction et à l'évolution de l'institution. Cette manière d'aborder la recherche ethnologique quitte les sentiers battus et ouvre des horizons nouveaux. Malheureusement, on constate parfois chez certains disciples une application trop stricte et souvent mécanique d'une méthode qui a fait ses preuves mais dont la facilité apparente lui permet de se prêter à toutes les combinaisons. Le structuralisme serait alors réduit à une gymnastique de l'esprit dont le but suprême consisterait à découvrir à tout prix, des relations qu'on affecte du signe plus ou moins et qu'on appelle pompeusement structures, avec lesquelles d'ailleurs elles n'ont qu'un lointain rapport.

Dans le présent travail, nous avons tenu à éviter les pièges des systèmes en accordant la priorité aux faits eux-mêmes. Leur interprétation ne revêt pas à nos yeux la même importance car elle est sujette à variation précisément à cause de l'esprit de système. Qu'on se souvienne des phénomènes totémiques et des différentes théories auxquelles ils ont donné lieu[2] pour aboutir finalement à l'illusion totémique[3]. De *La Mentalité primitive* [4] à *La Pensée sauvage*[5] il y a loin. Certes, les éléments de base qui ont servi à l'édification de ces théories se sont depuis enrichis, mais, quant au fond, ils n'ont guère changé. Nous n'irons pas jusqu'à interdire l'explication aux ethnologues. Mais, quand celle-ci est poussée au point de masquer la société qu'ils sont censés décrire et étudier, nous ne pouvons pas nous empêcher de leur crier halte ! C'est l'homme dans son milieu, avec ses particularités, que nous voudrions connaître, et non pas un point de vue sur l'homme !

(1) Dans un de ses cours à l'Institut de Géographie, le regretté Marcel Griaule menaçait de mettre une note éliminatoire à tout étudiant qui emploierait le mot « magie » dans une copie d'examen.

(2) Dans son « *Etat actuel du problème totémique* », A. van GENNEP en dénombrait déjà 41 (Paris, E. Leroux, 1920).

(3) Cl. LEVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, ch.I, Paris, P.U.F., 1962.

(4) L. LEVY BRUHL, *La Mentalité primitive*, Paris, Alcan, 1922.

(5) Cl. LEVI-STRAUSS, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

*
* *

On ne le répètera jamais assez : le mariage musulman[6] est un contrat civil qui n'a nullement besoin, pour sa validité, du concours d'un clergé que d'ailleurs cette religion ignore. Il en est ainsi du moins dans l'Islam sunnite. Certes, elle n'apprécie guère le célibat et recommande au fidèle de prendre femme. Elle en fait même un devoir à tout musulman qui en a les moyens, et nous verrons que la récitation de quelques passages du Coran, notamment de la Fâtiḥa, intervient à différents moments de la célébration. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un acte laïc qui, sans les cérémonies qui l'accompagnent, souvent d'origine antéislamique, ne saurait être considéré comme un véritable rite de passage. Depuis sa conception jusqu'à sa conclusion, il ne fait appel au sacré qu'à titre prophylactique : pour conjurer le sort et appeler le bonheur sur le couple.

La mariée est dite *'arûsa*, substantif qui appartient à la langue classique et est d'un usage courant dans les pays arabes. Elle est désignée aussi par le terme *ḥariwa*, qui serait spécifiquement yéménite, dont le masculin est *ḥariyyu*, marié. A ce dernier on applique aussi le mot *'arûs* qui convient en réalité à l'un et l'autre conjoint, mais davantage à la femme qu'à l'homme à qui est réservé le dérivé *'arîs*. Les *ḥarawa*, enfin, sont les convives au banquet de noces.

Le mariage a lieu à un âge bien tendre : de 10 à 15 ans pour les filles et de 15 à 20 ans pour les garçons. Il n'est pas rare que les mariés soient plus jeunes encore. On comprend mieux, dans ces conditions, quand il s'agit d'un premier hyménée, que l'avis des futurs conjoints soit rarement demandé. La fille, en tout cas, n'est généralement mise au courant des pourparlers qui vont lier son existence que lorsqu'ils sont sur le point d'aboutir. A 'Isid, comme dans d'autres parties du Ḥaḍramawt, elle en est informée la veille même du mariage, d'une manière qui ne serait pas sans rapport avec le rapt. Son père ou un membre de sa parenté lui jette soudain une serviette sur la tête et se saisit d'elle. Surprise, elle gémit, pleure et pousse des cris stridents. Nous verrons que cette journée, est appelée précisément *yawm al-qabḍa*, « jour de la saisie ». Mais lorsqu'il s'agit d'une *thayyib*, c'est-à-dire d'une veuve ou d'une divorcée, elle est consultée et son avis est pris en considération.

Quand un garçon est en âge de prendre femme, ses parents se mettent en quête d'une fiancée, à moins qu'on ne lui réserve la fille de son oncle paternel sur laquelle la coutume lui reconnaît un droit de préemption. Ce type d'union, considéré comme préférentiel, est plutôt rare. Sur 644 couples, 31 seulement étaient des cousins parallèles vrais. La fille du frère ou de la sœur de la mère, quoique également estimée, est encore moins convoitée. La proportion de ce type de mariage est à peine supérieure à 1 %[7]. Ces résultats sont conformes au comportement conseillé par l'adage yéménite, quand il dit « fuis ta proche parenté ».

(6) Comme en arabe classique, « mariage » se dit *nikâḥ* au Yémen ; on dit aussi *ziwâj*.

(7) Cf. supra ch. III, p. 86.

L'idéal conjugal du désert[8] ne peut tout à fait convenir à des sédentaires fixés au sol de longue date et adonnés à l'agriculture. Et c'est bien souvent en dehors du cercle étroit des « cousines » que l'épouse est choisie. Est-il besoin d'ajouter que les recherches pour trouver la meilleure fiancée incombent surtout à la mère, assistée de toute la gent féminine. On s'informe discrètement, on met les voisines dans la confidence, on s'adresse parfois à des professionnelles dont le métier consiste précisément à visiter les familles pour se renseigner sur les candidates au mariage.

Il nous semble inutile de nous attarder sur ces démarches préliminaires, souvent fastidieuses, presque sans nul rapport avec les cérémonies elles-mêmes. Nous devons toutefois noter deux particularités importantes, l'une au Jawf, l'autre dans la Tihâma et au Ḥaḍramawt, précisément à cause du rôle que joue la jeune fille dans le choix de son fiancé.

Le désert oriental du Yémen est fortement influencé par les coutumes bédouines. La femme y jouit d'une grande liberté et ne se couvre le visage que pour se protéger des intempéries. Habituées à la solitude, côtoyant sans cesse le danger, elle sait faire face à toutes les situations. C'est une bergère accomplie, une écuyère incomparable et une tireuse d'élite. Elle s'occupe aussi des travaux domestiques et, en l'absence du mari ou d'un membre de sa parenté masculine, c'est elle qui reçoit l'hôte, répond à son salut, le conduit sous la partie de la tente réservée aux hommes et n'hésite pas à s'entretenir avec lui. Ignorant la réclusion, elle tient à connaître celui qui deviendra le compagnon de sa vie avant de donner son consentement. C'est donc d'abord à elle que le prétendant fait part de son désir. Elle peut simplement l'éconduire ou acquiescer à sa demande. C'est dans ce dernier cas seulement qu'il entreprendra les démarches officielles. Il ne lui est pas interdit de suivre la voie inverse en s'adressant directement au père ou au tuteur. Celui-ci l'invite alors chez lui et l'entretient de différents sujets. La jeune fille suit la conversation derrière une tenture et prend librement sa décision. Son accord obtenu, elle cherchera à éprouver le courage de son fiancé. Munie d'un petit poignard, elle se rendra au marché hebdomadaire, s'approchera de lui à l'improviste et lui enfoncera la lame dans la jambe. Elle le jugera indigne d'elle s'il crie ou ne domine pas sa douleur.

Dans la plaine côtière dite Tihâma et parmi quelques tribus de la province septentrionale, le mariage garde son caractère primitif de rite de passage. En effet, dans tout le reste du Yémen, la circoncision[9] intervient dans les premières semaines de la vie. Elle n'est remise à un

(8) Ainsi, dans le désert méridional du Ḥaḍramawt l'*ibn 'amm* jouit d'un véritable droit de contrainte sur la main de sa cousine. Si elle est donnée en mariage à un étranger sans l'agrément du fils de l'oncle paternel, celui-ci pourrait intervenir le jour même des noces et arrêter ainsi le déroulement des cérémonies. L'affaire serait alors soumise au chef de tribu qui se prononcerait généralement pour l'application de la coutume.

(9) La circoncision est dite *khitân* ; elle est effectuée d'habitude une ou deux semaines après la naissance par le *muzayyin*, barbier ou coiffeur. A Saada, l'excision est parfois pratiquée. L'opération est effectuée le septième jour par la femme du barbier, *muzayyina*, ou par une femme âgée, avec une paire de ciseaux. Dans le parler de Saada, le clitoris est dit *'unquri* et non pas *baẓr*, comme dans la langue littéraire.

peu plus tard, à l'âge de deux ou trois ans, que si l'enfant est chétif. Or, dans les régions en question, elle précède de peu le mariage. Tant qu'elle n'a pas eu lieu, le garçon est assimilé à une femme ; la vengeance du sang ne pourrait être exercée sur lui et, s'il advient qu'il soit tué, le wergeld est le double de celui qu'on exige pour le meurtre d'un circoncis. Plus encore, le clan n'en tient pas compte dans le calcul des frais d'hospitalité, ni dans celui de la quote-part due au titre de la composition. Aussi n'est-il soumis que très tard à cette opération, souvent à la veille de son mariage, marquant ainsi son passage à la vie d'homme. Dans certaines tribus où la circoncision par écorchement est encore pratiquée[10] la fiancée est présente à la cérémonie. Elle veut se rendre compte des capacités du jeune homme à endurer la souffrance. Celui-ci se tient debout, un couteau serré entre les dents, au milieu d'un cercle de parents et d'amis. S'il crie, se trouble ou manifeste un mouvement instinctif de douleur, il déçoit sa fiancée qui le juge indigne d'elle. Il ne trouvera pas à se marier avant que ce comportement ne soit oublié[11].

Chez les Manâhîl et les Ḥumûm, les rapports entre le mariage et la circoncision sont également évidents. Certes, le prépuce est sectionné de la manière la plus normale et l'opération n'est accompagnée d'aucune torture inutile, comme dans la Tihâma. Mais elle est retardée jusqu'à l'adolescence. Qui plus est, elle est désignée par le mot *ḥarawa*, dont dérive précisément *ḥariwa*, mariée et *ḥariyyu*, marié. C'est une grande fête qui a lieu deux fois par an, à laquelle sont conviés tous les clans parents et amis et durant laquelle les hostilités sont suspendues. Comme dans la Tihâma, le jeune homme doit faire preuve de courage et d'insensibilité à la douleur. Les spectateurs et les spectatrices l'observent attentivement, l'écoutent débiter de longs poèmes appris par cœur et saluent son courage, au moment de l'ablation, par un baroud d'honneur et les you-you de joie. Des arbitres sont même désignés pour juger de la force de son caractère. S'il se trouble ou manifeste de l'appréhension, s'il cligne des yeux ou pousse un petit cri, il sera mal jugé par les siens et ce complexe le poursuivra sa vie durant.

Dans tout le reste du Yémen la circoncision[12] est indépendante du mariage, et les pourparlers en vue de cet événement ont généralement

(10) Je n'ai pas eu l'occasion d'assister à cette opération signalée notamment par W. THEISIGER et Cl. FAYEIN (cf. J. CHELHOD, *Le Droit dans la société bédouine*, p. 64, n° 1, M. Rivière, Paris, 1971). Les informateurs sont unanimes à assurer qu'elle se pratique encore, mais de moins en moins, et tend même à disparaître dans les clans suivants : Jumâ'a, Bani Marwân, Mustaba', Khamisayn, 'Abs et quelques lignages des Hajûr al-Shâm. Précisons que c'est tout le pénis qui est dépouillé de la peau ainsi que le pubis en partant du nombril. Beaucoup en meurent. L'opéré est protégé de l'air par un foulard appelé *râḥat* qu'il porte comme le masque antiseptique des chirurgiens. On reconnaît ainsi les jeunes gens nouvellement circoncis.

(11) « Dans beaucoup de tribus du Congo, les rites d'initiation gravitent autour de la circoncision. Si le jeune homme faisait un mouvement instinctif de douleur ou se laissait aller à crier, ses parents étaient rossés et la fiancée, qui avait suivi attentivement la cérémonie, le rejetait avec dégoût, en déclarant qu'elle ne voulait pas d'une femmelette pour mari » (W. DURANT, *Histoire de la civilisation*, t. I, p. 131).

(12) Elle est appelée *khitân* ou *ṭuhr*. Comme l'excision, elle est pratiquée généralement quelques jours après la naissance.

lieu à l'insu de la jeune fille à qui on demande rarement son avis. Si elle est consultée, « son silence est un consentement », selon la formule juridique en usage. Redisons-le, seule une veuve ou une divorcée est appelée à se prononcer clairement. Quand à l'homme, pour une fois défavorisé par rapport à la femme, il n'est autorisé à voir sa promise que le soir de ses noces, ce que celle-ci peut faire quand bon lui semble, grâce à son voile, à condition bien entendu qu'elle soit mise au courant de ce qui se trame.

Les recherches qui préludent aux fiançailles sont souvent laborieuses, mais elles ne donnent lieu à aucune cérémonie officielle. Il arrive même que les jeunes gens soient promis l'un à l'autre dès leur naissance. Une fois le choix fixé et l'accord de principe conclu entre les deux familles, les véritables discussions s'engagent. Il s'agit, en effet, pour le père, de tirer le meilleur parti de la main de sa fille et, pour le futur gendre, de l'obtenir au plus juste prix. Un premier sondage avait déjà permis de connaître approximativement les prétentions paternelles. Mais le montant définitif du douaire sera arrêté le jour de la demande officielle dont l'aboutissement dépend de la diplomatie déployée par les représentants des deux familles. Précisons que les usages matrimoniaux yéménites, en matière financière, sont généralement suivis dans les autres pays arabes. En Syrie, par exemple, le douaire, *mahr*, comporte deux parts : l'une payable avant la conclusion du mariage (c'est le *muqaddam* ou *mu'ajjal*), l'autre due seulement en cas de répudiation ou du décès du mari (c'est le *mu'akhkhar* ou *mu'ajjal*). Certes, en Arabie méridionale, le paiement se fait aussi en deux temps et dans les mêmes conditions ; mais il ne répond pas du tout aux mêmes préoccupations : il s'agit d'une part, de sauvegarder les droits de la femme grâce au *mahr* ; d'autre part, de débarrasser le père de tout souci pécuniaire résultant du mariage de sa fille, de l'indemniser même par l'institution du *sharṭ*. Or, si une compensation spéciale est prévue en sa faveur, c'est qu'au Yémen le *mahr* est souvent payable à terme[13]. Il appartient intégralement à la femme qui le reçoit par l'entremise de son père ou de son tuteur. Celui-ci, il est vrai, peut en exiger le versement partiel ou total lors de la signature du contrat de mariage, qui n'est valable que s'il porte inscrit dans ses clauses le montant exact du douaire. Mais la coutume accorde au mari le droit d'en retarder l'échéance. En fait, il est dû seulement en cas de répudiation ou de veuvage de l'épouse. En tout état de cause, celle-ci reçoit, en sus d'une pension alimentaire de trois mois – délai de viduité –, la somme arrêtée que l'on considère comme une dette. Dans la première éventualité, elle est versée par le mari lui-même, qui est ainsi amené à réfléchir aux conséquences immédiates de son acte avant de prononcer la formule fatidique. Mais lorsque les causes du divorce sont imputables à la femme, elle perd du même coup l'indemnité prévue en sa faveur. Il arrive aussi que, pour obtenir la dissolution des liens conjugaux, elle renonce à ses droits en échange de sa liberté. Dans l'autre éventualité, la veuve reçoit sa dot avant toute

(13) Il ne serait pas sans intérêt de noter que HAMDÂNI (X^e siècle), le célèbre auteur de l'*Iklîl*, semble ignorer le *sharṭ*. Dans un passage sur le mariage dans les grandes familles yéménites, il parle uniquement de *mu'ajjal* et de *muqaddam* (*Iklîl*, X, p. 22).

transmission légale des biens. Mais si la mort la frappe la première, ses enfants et son mari hérite du *mahr* ; si elle n'a pas de descendance, celui-ci est partagé par moitié entre ce dernier et sa parenté agnatique.

Quant au *sharṭ*[14], qui doit être nécessairement payé par le futur gendre ou son représentant avant la conclusion du mariage, il comprend :

1) « ce que consomme le feu », en d'autres termes le coût du banquet offert par le père à ses propres invités à l'occasion du mariage de sa fille,

2) le trousseau de la mariée, ou *kiswa*,

3) des cadeaux : à la mère de la jeune fille et à son oncle maternel notamment. Celui-ci doit faire nécessairement partie de l'escorte qui conduit la mariée à la maison nuptiale.

L'importance du *mahr* et du *sharṭ* dépend de maints facteurs : beauté et jeunesse de la fiancée, rang social du père, degré de parenté avec le futur conjoint (avec un cousin parallèle on est moins exigeant), âge du prétendant, lieu du mariage (ville ou campagne)... Pour fixer les idées, disons qu'à Sanaa, en 1972, le *mahr* moyen était de 700 *riyal* environ, soit le traitement mensuel d'un haut fonctionnaire ; il en était de même du *sharṭ*. A 'Amrân, les responsables tentent, non sans succès, de contenir, dans de justes limites, les prétentions souvent abusives du père de la mariée. Les nouvelles dispositions prévoient :

- un *mahr* de 300 *riyal* environ[15],
- un trousseau de même valeur,
- un *sharṭ*, enfin, qui comprend, en sus des frais de banquet et des cadeaux, une somme d'argent équivalente au douaire, offerte au beau-père et dont il a l'entière jouissance.

En réalité, malgré les conseils de modération prodigués par les moralistes, le *mahr* et le *sharṭ* font l'objet d'un âpre marchandage le jour de la demande officielle en mariage. A cet effet, le jeune homme et son père ou son tuteur, accompagnés parfois d'autres membres de sa parenté agnatique, rendent visite au père de la jeune fille et font part de leur souhait, qui est accueilli favorablement puisque le consentement était déjà acquis. Après les paroles courtoises commence la phase sérieuse d'une discussion qui ne laisse rien au hasard. Même la valeur des cadeaux, considérés comme partie du trousseau, est fixée. L'accord intervenu fait l'objet d'un contrat écrit. On convient alors du jour de la célébration des fiançailles.

A Mukalla et ses environs, on se sert d'autres termes pour désigner des coutumes similaires. Ainsi la somme à payer pour obtenir la main de la jeune fille est appelée *shabka*. Elle est versée, selon les possibilités de la partie prenante, en une ou deux fois. En outre, le père du marié

(14) A Ḥayfân (province de Taëz), la somme payée au père de la mariée pour faire face aux dépenses occasionnées par l'hyménée est désignée par le terme *shabaka*, filet. Bien qu'elle couvre ~~et les~~ frais des festivités et le prix du trousseau, le fiancé se voit parfois dans l'obligation de suppléer à la carence du père, qui garde pour lui l'argent reçu pour le linge et les vêtements de sa fille.

(15) A Ḥajja, le *mahr* est limité à 400 *riyal* ; à Khamir on tente de le contenir dans les limites de 300 *riyal* ; à Saada et à Ibb, il semble plus important.

doit aussi une rallonge, *midâd*, pour permettre aux parents de la mariée de faire face aux frais de la soirée à laquelle seront conviés les membres de la famille et les amis. C'est à cette occasion que l'on paie ce qui reste dû de la *shabka*.

Une précision importante : tant que le fiancé vit sous le toit paternel, tant qu'il place ses revenus entre les mains du chef de famille, c'est à ce dernier qu'incombe le paiement de tous les frais occasionnés par le mariage. Non moins digne d'intérêt est le délicat problème financier, juridique et surtout moral, que soulève le mariage par échange (femme contre femme), prohibé par l'Islam mais admis par les mœurs. En effet, dans ce type d'union, seul le *sharṭ* est réellement versé. Le *mahr*, dont le montant est précisé dans le contrat, est virtuellement donné puisqu'il a fait l'objet d'un simulacre de paiement. En réalité la somme convenue n'a fait que passer d'une main à une autre pour retourner enfin dans la bourse d'où elle fut tirée. De sorte que, si l'un des échangistes répudie sa femme, l'autre est tenu de suivre son exemple, même si la concorde règne dans le foyer, à moins qu'il n'acquitte le douaire, ce qu'il n'est pas toujours en mesure de faire.

A partir du moment où l'accord est intervenu entre les deux familles, il y a promesse de mariage. Mais les fiançailles, *khuṭba*, ne deviennent officielles qu'à la suite d'une cérémonie dont l'importance et la forme sont sujettes à variation d'une région à l'autre. A 'Amrân, par exemple, les parents du jeune homme se rendent chez ceux de la fiancée et leur versent, en signe de gage, une faible partie du *sharṭ*. Le paiement ainsi effectué est appelé « droit de fiançailles », *ḥaqq al-khuṭba*. A Sanaa, aucune somme n'est exigée à cette occasion. Pour célébrer le joyeux événement, la famille de la jeune fille offre un repas à ses visiteurs. A Ḥajja, l'annonce des fiançailles se fait par l'envoi d'une certaine quantité de confiserie à la future mariée, aux membres de sa famille et à tous ses voisins. Ce cadeau est confié à la femme du barbier – la *muzayyina* ou la *shârî'a* – qui le porte au domicile de la fiancée et en assure la distribution. Nous verrons, au cours de cet exposé, que celle-là, comme son époux, joue un rôle important dans les cérémonies du mariage. Aussi nous semble-t-il nécessaire de dire un mot de cet étrange couple. Il appartient en effet à la catégorie humble de la population, celle qu'on désigne par le terme péjoratif de *'anâḍîl* et qui se situe au plus bas degré de l'échelle sociale[16]. Le *muzayyin* est barbier avant tout ; mais il remplit aussi les fonctions de circonciseur, sacrificateur, tambourineur, poseur de ventouses et de serviteur dans les fêtes. A l'occasion d'un mariage c'est lui qui, d'habitude, immole la bête que la mariée enjambe avant de franchir le seuil de son nouveau foyer. C'est lui aussi qui escorte celle-ci de la maison paternelle au domicile conjugal quand l'époux n'habite pas le même village. Ce rôle peut être également rempli par son compère, le *dawshân*, troubadour, messager et crieur public, qui appartient à la même caste méprisée avec laquelle nul Yéménite d'une autre couche sociale ne voudrait établir des échanges matrimoniaux. Pourtant, quoique dédaignés, les membres de cette caste

(16) Cf. *Supra*, ch. I, p. 22 s.

jouissent d'une immunité spéciale. Personne ne peut les brimer, leur faire du tort ou porter la main sur eux. En escortant la mariée, le *dawshân* et le *muzayyin* en assurent donc efficacement la défense. La femme de ce dernier assume d'autres fonctions lors des noces, comme nous le verrons plus loin.

Le délai entre les fiançailles et le mariage n'est pas fixé par la coutume : il fait l'objet d'un accord entre les deux familles. Deux événements importants précèdent les noces : la signature du contrat de mariage et l'envoi du trousseau.

La signature du contrat de mariage a lieu quelques jours avant la cohabitation. C'est un acte civil qui pourrait ne donner lieu à aucune réjouissance particulière. Le fiancé, son père ou son représentant, le père de la fiancée – la présence de celle-ci n'étant pas requise –, ou son tuteur, des témoins se réunissent pour rédiger le contrat et le signer. La *Fâtiḥa*, ou La Liminaire du Coran, est récitée ensuite par l'assistance. D'habitude les sommes dues au père pour la main de sa fille lui sont versées à cette occasion. C'est pourquoi cette journée est appelée « jour de la possession », *yawn al-'imlâk*. En fait, ce moment viendra un peu plus tard, au gré du marié, qui n'est pas encore autorisé à voir celle avec qui il vient de lier son existence, bien que son épouse selon la loi.

La période la plus propice à la célébration d'un mariage est la semaine qui suit l'une des trois solennités religieuses suivantes : la rupture du jeûne de Ramadan, le pèlerinage à La Mekke et la fête de Rajab. Il y a aussi des heures fastes, la nuit du jeudi au vendredi et celle du dimanche au lundi sont chargées de *baraka*.

Quelques jours avant la date convenue pour la célébration des noces, on procède à l'envoi du trousseau, ou *kiswa*. Il se compose de vêtements, de linge et de parures dont l'importance et la valeur sont souvent laissées au bon vouloir de l'époux. Mais il peut faire aussi l'objet d'un accord auquel on est tenu alors de se conformer. C'est souvent le rang social des parties contractantes qui est déterminant. Il existe en effet pour chaque catégorie de la population une position à défendre et une dignité à préserver. Donc, au risque de perdre la face et de paraître mesquin, on doit offrir des robes, des effets, des bijoux conformes en quantité et en qualité aux usages suivis. A Sanaa, le trousseau doit être accepté avec joie par la mariée, même si elle le juge insuffisant ou laissant à désirer. Il est considéré en effet comme l'honneur, *nâmûs*, du conjoint et ce serait lui faire affront que de le refuser, même partiellement. Il en est de même dans les grands centres urbains comme Taëz et 'Ibb. Les paysans ne font pas toujours preuve de la même délicatesse. A Khamir, par exemple, si un objet déplaît ou n'est pas conforme à ce qui était convenu, il est purement et simplement renvoyé. On s'empresse de l'échanger de manière à donner satisfaction à la mariée.

D'habitude, surtout dans les milieux ruraux, c'est le barbier qui assure le transport de la *kiswa* de la maison du marié à celle de la mariée. Empaquetés avec soin dans un beau tissu ou rangés dans un coffre, les vêtements, robes et parures sont reçus dans l'allégresse avec les you-you traditionnels. Ils sont ensuite déballés, examinés attentivement, exposés au salon et livrés à la curiosité des femmes qui sont

d'ailleurs les seules personnes autorisées à les voir. C'est une journée marquante pour la future épouse, car elle peut juger ainsi du goût et de la générosité de celui dont elle partagera bientôt la vie.

L'envoi du trousseau est un événement important, non seulement en lui-même, mais aussi parce qu'il donne le signal des réjouissances et fixe, dans une large mesure, le calendrier des festivités dans les deux familles. A Sanaa, les cérémonies durent quatre jours et leur déroulement est en rapport avec la date fixée pour la réception du trousseau.

Premier jour, dit « jour du *naqsh* », *yawm al-naqsh*. La mariée, qui s'est rendue la veille aux bains avec d'autres femmes de sa parenté et de celle de son futur époux, consacre cette journée à se faire teindre les pieds et les mains avec un colorant noir appelé *khiḍâb* (manganèse psilomélane)[17].

Deuxième jour dit « jour du henné », *yawm al-ḥinna*. Les mains et les pieds de la mariée sont rougis avec cette substance.

Troisième jour, dit « jour de la *kiswa* ». La mariée reçoit le trousseau et passe la journée avec sa famille et ses intimes.

Quatrième jour, dit « jour de la *ḥiffa* » (alliance). Les mariés font connaissance et passent ensemble leur première nuit.

Tel est l'ordre des cérémonies du mariage à Sanaa, tel qu'il nous a été indiqué par notre informateur, *nashshâd* de profession, appelé donc à chanter en de pareilles circonstances. Pourtant, dans un ouvrage[18] d'un auteur yéménite du début du siècle, cet ordre est un peu différent :

Premier jour : bain
Deuxième jour : *naqsh*
Troisième jour : *ḥilfa*

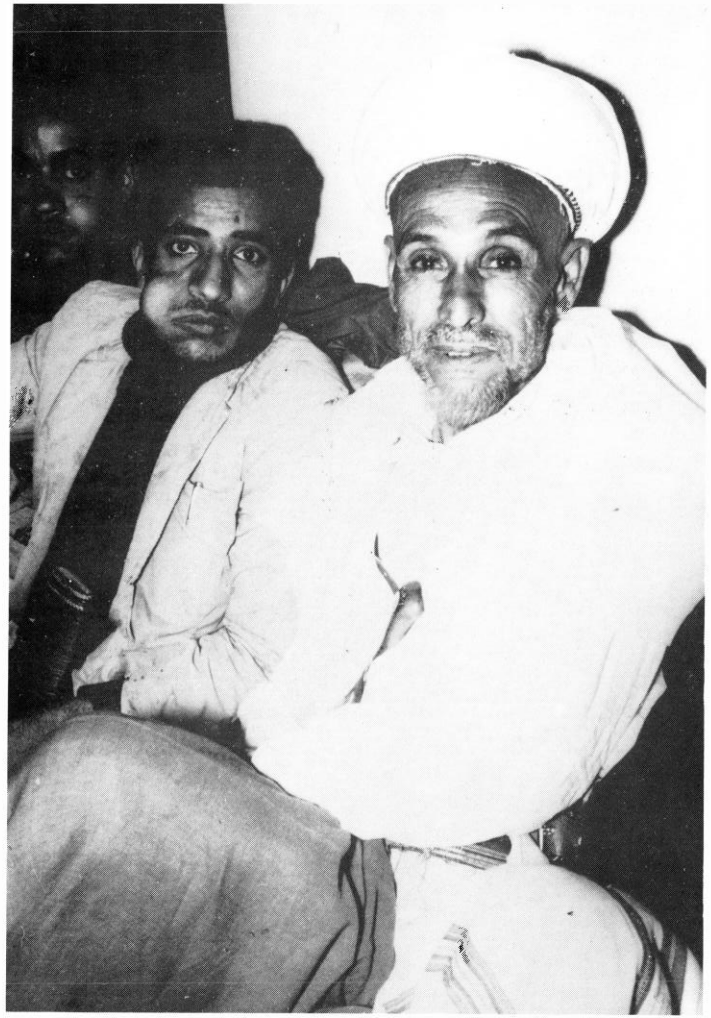
En poussant l'enquête, nous avons constaté qu'à l'intérieur d'un même village les usages changent selon le milieu social. Ainsi le trousseau peut être envoyé avant les festivités, dont il donne le signal. En outre, bain, henné et *naqsh* peuvent avoir lieu le même jour, comme c'est la coutume à Khamir, le lendemain étant consacré au repos de la mariée. Celle-ci « respire », *tunsum*, selon l'expression en usage dans les régions situées au nord de Sanaa. Enfin, dans les milieux bourgeois de la capitale, le *rifd*, don fait au couple, est ignoré ; et les services du *dawshân* et du *muzayyin* ne sont pas requis, les parents et les amis du marié se faisant un devoir de s'occuper des invités. Or, nous avons eu l'occasion d'assister à des noces dans un quartier populaire de Sanaa et nous y avons trouvé les mêmes cérémonies qu'à 'Amrân, dont nous donnerons plus loin la description.

Il est donc évident que les cérémonies nuptiales ne se déroulent pas de la même manière dans tout le Yémen. Dans l'ensemble, elles n'accusent pas de différences importantes. Celles-ci existent néanmoins et il n'est pas sans intérêt de le souligner à l'occasion. A cet effet, il nous semble de bonne méthode de décrire d'abord les usages propres à un lieu déterminé et de préciser, à mesure que l'on avance, les particulari-

(17) L'échantillon rapporté est ainsi identifié par le Muséum national d'Histoire naturelle. En fait, *khiḍab* signifie simplement teinture, et l'on peut aussi bien utiliser le henné.

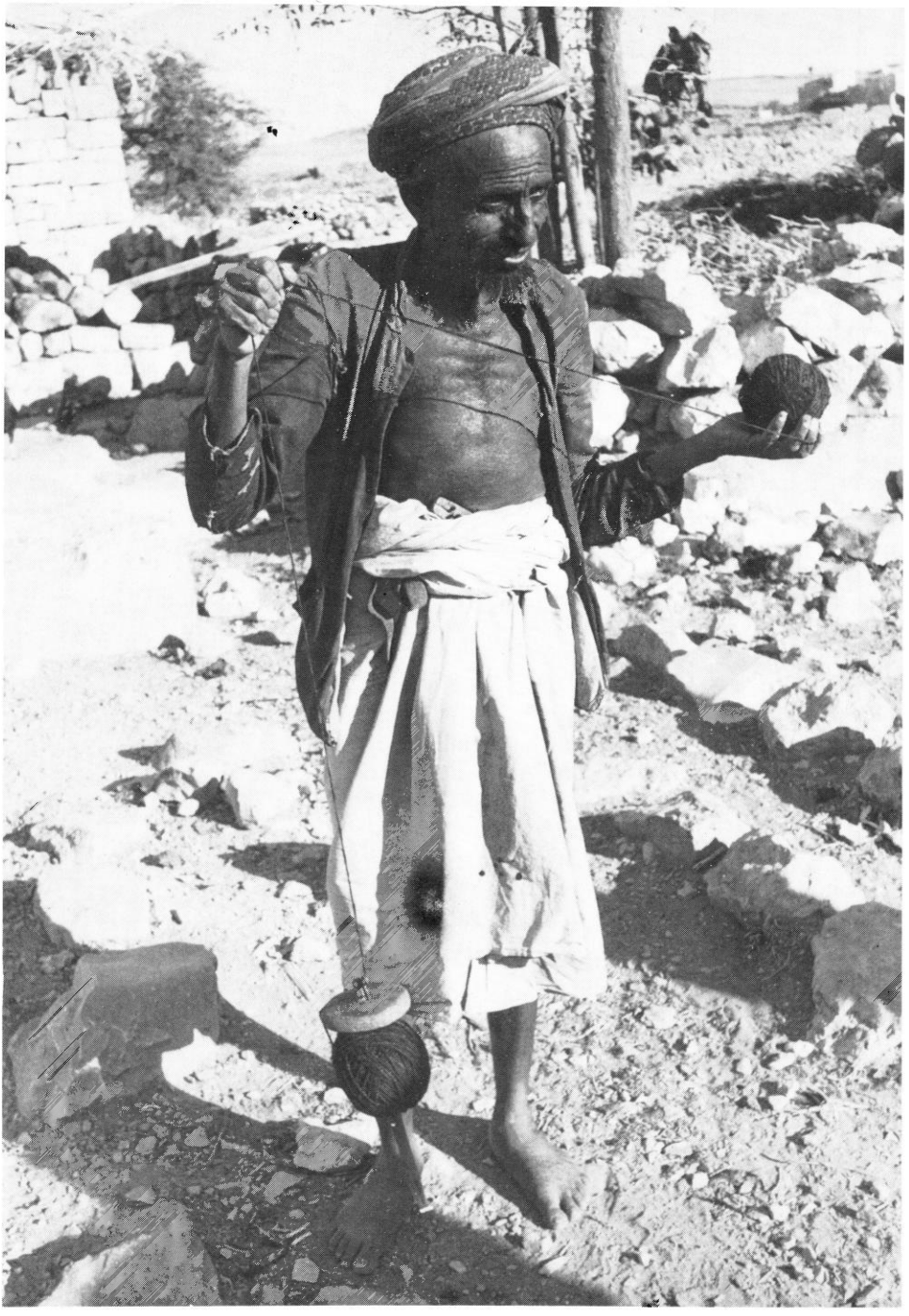
(18) 'Abdul Wâsi' AL-WÂSIʿÎ, *Târîkh al-Yaman*, p. 123, Le Caire, 1947, (2e édition).

Cl. 7 – Avec une grosse aiguille, on trace sur les mains de la mariée des lignes noires qui s'entrecroisent et s'enchevêtrent.

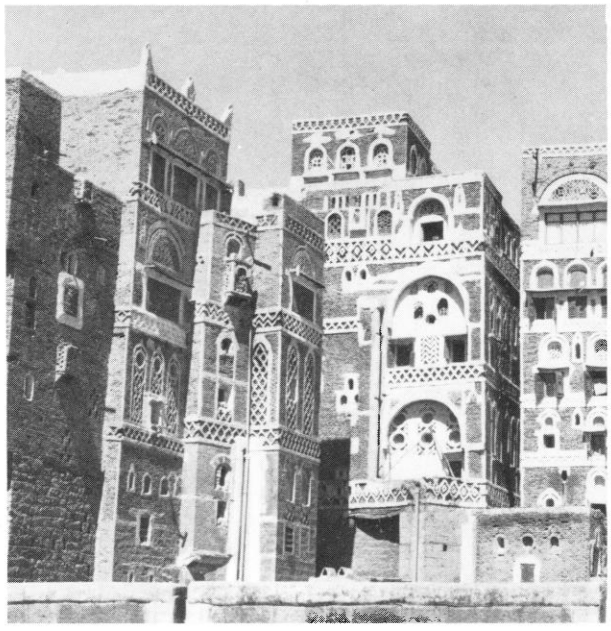


Cl. 8 – La chique de *qât* déforme la joue du consommateur. Pour que cette plante euphorisante produise l'effet souhaité, il faut « l'emmagasiner » des heures durant.

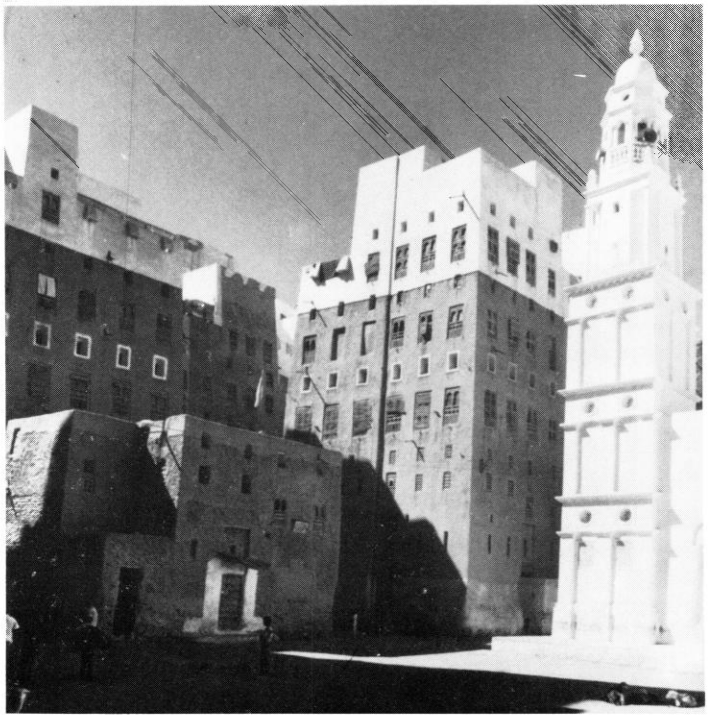
Cl. 9 – Adossé au mur, accoudé sur un traversin, ce bourgeois de Sanaa ajoute au plaisir du *qât* celui du narguilé. Le tuyau, d'une longueur inaccoutumée, passe de main en main lors d'une réunion de



Cl. 10 – Le filage et le tissage sont des activités essentiellement masculines chez les paysans des hauts plateaux. Le tisserand, *ḥâyik*, appartient à la catégorie méprisée de la population, comme le *muẓayyin*, barbier, le *ḥajjâm*, poseur de ventouses, et le *dawshân*, ménestrel.



Cl. 11 – Les maisons de Sanaa ont souvent plusieurs étages et une trentaine de mètres de hauteur. C'est au sommet de l'immeuble que le Yéménite situe le salon, *mafrij*, d'où il jouit d'une belle vue sur la ville et la campagne environnante.



Cl. 12 – Les maisons de Shibâm, une ville du Ḥaḍramawt, sont généralement plus hautes que celles de Sanaa. Elles paraissent même plus élevées qu'elles ne le sont en réalité, car chaque étage est pourvu d'une double rangée de fenêtres (cf. M. Bâfaqih et J. Chelhod, Notes sur l'architecture de Shibâm, *Studia Islamica*, LI, 1980). (Photos et légendes : J. CHELHOD).

tés de telle ville ou de tel bourg yéménite. Ayant eu la bonne fortune, lors d'un séjour à 'Amrân, d'assister à un triple mariage qui avait revêtu, pour la circonstance, un éclat particulier, les coutumes matrimoniales de cette petite localité du Nord-Yémen servent de base à notre exposé[19]. Nous avons accordé toute notre attention aux noces proprement dites qui constituent sans conteste le point crucial de toutes ces cérémonies. A 'Amrân, celles-ci sont plus connues sous le nom de *tafrîḍât* et durent trois jours.

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE A 'AMRÂN

Premier jour : *yawm al-ḥammâm*, jour du bain. La mariée se rend aux thermes en compagnie de sa mère et d'autres femmes de sa parenté et de celle de son futur époux. Au moment de quitter l'établissement, bien modeste il est vrai, on casse deux ou trois œufs pour la protéger des maléfices. Nous verrons plus loin comment ce geste est exécuté.

Deuxième jour, jour du henné et du *naqsh*. La mariée est d'abord peinte avec une teinture noire appelée *khiḍâb*. L'opération est effectuée d'habitude par la femme du barbier. Avec un stylet ou une grosse aiguille, elle trace sur les pieds et les mains de sa cliente des lignes qui s'entrecroisent et s'enchevêtrent. Sur le visage, le dessin est plus discret : deux traits pour accentuer les sourcils, deux traits également sur chaque joue, deux autres sur le menton et un sur les lèvres, divisées ainsi verticalement à partir de l'extrémité du sillon sous-nasal. Cette teinture est fixée ensuite avec un corps gras qu'on laisse sécher pendant une demi-heure. Les membres supérieurs et inférieurs de la mariée sont ensuite rougis au henné.

Troisième jour : *yawm al-mashjab*. C'est la journée des cadeaux pour la mariée. La veille des noces, une grande réception est prévue au domicile paternel. La maison est illuminée et le salon fleuri. Les invités comptent bien y passer quelques moments de détente, mais ils sont là avant tout pour offrir leurs *rifd*, présents, plus exactement une aide matérielle aux mariés. Chacun y contribue selon ses moyens. Les dons ainsi reçus, en espèces ou en nature, sont considérés comme de véritables dettes, des prêts qu'il faudra rendre tôt ou tard dans des circonstances similaires[20].

Quatrième jour : *yawm al-zifâf*, jour des noces. Les festivités continuent dans la maison de la mariée et un repas est offert en cette occasion aux parents et aux amis (c'est d'ailleurs pour faire face à ces

(19) L'usage des faire-part imprimés existe au Yémen. Plusieurs jours avant les noces, des cartes d'invitation sont adressées à tous ceux dont on souhaite la présence.

(20) M. Jacques RYCKMANS à qui nous adressons nos remerciements, a bien voulu attirer notre attention sur une coutume analogue observée à Socotra par les membres d'une mission scientifique soviétique. Cf. V.V. NAUMKIN et V. Ja. PORHOMOVSKIJ, *Očerki po etnolingvistike Socotry* (Esquisses sur l'éthnolinguistique de Socotra), Moscou, 1981, p. 97 s.

dépenses que le père a reçu le fameux *sharṭ*). Mais l'on sent quand même chez les membres de la famille une certaine tristesse. Le sort de la jeune fille, qui est sur le point de les quitter, ne peut les laisser indifférents. D'ailleurs le visage de celle-ci est empreint d'une certaine gravité, et ses lèvres, durant les dernières heures de célibat, s'entrouvrent à peine pour laisser tomber un mot. Parée de ses plus beaux vêtements, pomponnée et fardée, elle porte sur la tête un haut bonnet appelé *qarqûsh*, qui laisse le visage découvert. Elle prend place sur un siège surélevé et s'offre aux regards scrutateurs des visiteurs, telle une belle statue. Elle restera dans cette posture jusqu'à l'arrivée de la délégation chargée de la conduire auprès du marié. En fait, à partir de ce moment, les cérémonies changent de camp. C'est dans la maison nuptiale où règne une franche allégresse que vont se dérouler les principaux événements.

La veille de ses noces, le marié s'était rendu aux bains avec ses amis. Dès le matin, ils sont venus l'aider à s'habiller car, durant cette journée exceptionnelle, il ne doit rien faire de ses mains. Il est servi comme un hôte de marque ; on lui passe même les chaussures aux pieds. Le *muzayyin* est également présent pour le raser et mettre la touche finale à sa toilette.

Dès le début de l'après-midi les premiers convives arrivent. Ils sont reçus par les membres de la famille qui les dirigent vers le *mafrij*, salon, une grande pièce oblongue couverte de tapis. Ils sont invités à s'asseoir sur les matelas posés le long des murs. Le marié, comme il se doit, occupe la place d'honneur et écoute d'une oreille distraite une conversation à laquelle il ne participe pas. Accoudés sur des coussins, les hôtes bavardent gentiment entre eux, fument la cigarette ou le narguilé et se laissent aller, comme leur amphitryon au plaisir de cette plante euphorisante appelée *qât*[21]. Pour animer la réunion, un chanteur professionnel charme l'ouïe de l'assistance par des airs religieux entonnés sans nul accompagnement musical. Le temps se passe ainsi joyeusement dans l'attente du soir, qui donne le signal du départ à la mosquée pour la prière d'al-*'ishâ*.

Au moment de quitter la maison, le marié est coiffé d'une façon particulière. Ses amis, car il ne doit rien faire par lui-même, placent sur son turban un grand châle qui tombe sur ses épaules. Il le tient serré par le devant de manière à cacher ses oreilles, tout en laissant la figure découverte. A Sanaa, c'est toute la partie supérieure du corps qui est ainsi dérobée aux regards. Le marié s'arrange néanmoins pour ménager une petite fente dans ce voile à travers laquelle il peut voir d'un seul œil, le gauche de préférence. C'est par pudeur, dit-on, que le marié est affublé de cet étrange accoutrement. Cette coutume, qu'on nous a signalée surtout dans la capitale, serait sur le point de disparaître. Il ne semble pas qu'elle soit en rapport avec le nombre de mariages contrac-

(21) Cf. *Infra* ch. X.

tés : elle s'applique à l'homme lors de ses premières noces, comme à l'occasion d'autres hyménées[22].

Couvert de son châle, le marié prend le chemin de la mosquée, soutenu de chaque côté par un membre de sa famille ou par un ami intime et suivi par la foule des invités. Ayant rempli leurs obligations religieuses, les hommes reprennent le chemin de la maison nuptiale avec une lenteur calculée, de manière à donner à l'événement qu'on célèbre toute la solennité d'une fête.

Le cortège est précédé de jeunes gens porteurs de lampes à gaz de pétrole et de pots de fleur, notamment de jasmin. Des enfants tiennent dans leurs mains des assiettes dans lesquelles brûlent quelques bougies (en nombre variable : de 3 à 7). En tête avance un garçon dressant fièrement un chandelier à sept branches, en argent massif, curieux rappel de la présence du judaïsme au Yémen. Le marié est au premier rang, encadré par deux amis qui le tiennent par les bras et en profitent pour le pincer de temps à autre. Mais rien ne doit transparaître des émotions qui l'agitent. La coutume veut qu'il reste impassible, ne se tourne ni d'un côté ni de l'autre sans nécessité et ne manifeste aucun intérêt pour tout ce qui se passe autour de lui. Un chanteur, à la voix de stentor, accompagne le cortège mené par un membre de la famille. A peine les invités ont-ils quitté la mosquée qu'il entonne le chant suivant :

Seigneur Dieu prie sur Ṭâha[23]*, le chéri,*
Votre maître [à vous tous] et le maître de tous les hommes,
Celui par qui le doute fut remplacé par la certitude,
Et [prie aussi] sur les siens, les meilleurs des gens.
Si la lumière [du marié] point à l'horizon
On s'écriera d'émerveillement : est-ce la pleine lune !
Mes Seigneurs ne m'éloignez pas de vous,
Et gardez ma corde attachée à la vôtre.
Je n'attends de bienfait que de vous
O vous qui êtes très généreux.

Le refrain est repris en chœur par l'assistance qui manifeste sa joie en tirant des coups de feu. Un calme relatif se fait alors au cours duquel on entend le you-you des femmes. Le cortège reprend sa marche lente, tout en fredonnant des prières pour appeler le bonheur et la prospérité sur les époux. Au signal du meneur, tout le monde s'arrête ; le chanteur en profite pour faire entendre une autre élégie ;

Prie, prie, 0 Seigneur Eternel !
Sur Muḥammad, le meilleur des hommes,
Et sur les membres généreux de sa famille ;
Lui qui nous a guidés vers la voie du salut...

Ces chants religieux méritent à peine d'être traduits tant leur médiocrité est affligeante. Dans l'ensemble, ils ne font que broder sur un

(22) D'après Claudie FAYEIN, « pour un premier mariage [l'homme] garde la figure découverte. Si c'est le second, un pan de manteau lui cache l'œil droit... si c'est le troisième ou plus, le voile lui descend sur les deux yeux comme un capuchon » (*Une française, médecin au Yémen*, Paris, Julliard, 1955), pp. 207-208. Les renseignements que nous avons recueillis ne nous permettent pas de confirmer cette information.

(23) C'est-à-dire le Prophète Muḥammad.

même thème : panégyrique du Prophète de l'Islam, suivi de l'éloge du marié.

Le cortège reprend sa marche et s'égosille à force de répéter le même refrain. Il se fraie péniblement un chemin au milieu d'une foule de curieux que suit, à petite distance, un groupe de femmes plongées dans l'obscurité de la nuit. Presque tous les cent mètres une halte est ainsi imposée : instant de gloire pour le *nashshâd* qu'on écoute religieusement. Au bout d'une heure d'un concert discordant et tapageur, on arrive finalement à destination. Les marches de l'escalier qui conduisent à la salle de réception sont noires de monde. Invités et parents entonnent en chœur le chant entraînant par lequel le marié est traditionnellement accueilli et que les you-you des femmes rendent plus exaltant encore :

Refrain *Sois le bienvenu, ô lumière de mes yeux !*
Sois le bienvenu, ô grand-père de Ḥusayn ![24].

Tu nous as apporté l'ordre à suivre
O le raffermi ! O le glorifié !
O l'Imâm des deux directions !
Nous n'avons jamais vu une beauté
Pareille à la tienne, O face du bonheur !
La pleine lune a resplendi sur nous,
Eclipsant toutes les autres lunes...

Le refrain du chant d'accueil est inlassablement répété jusqu'à ce que le marié arrive au salon et occupe le siège qui lui est réservé. Les convives se remettent sur les matelas et reprennent leur bavardage, en attendant le repas qu'on ne tardera pas à servir. De grands plateaux chargés de victuailles sont placés devant eux : ils leur font honneur bien et promptement. Il arrive aussi que le dîner soit offert avant la prière rituelle. De toute évidence, un tel changement est sans incidence sur le déroulement de la cérémonie. Le repas expédié (c'est bien le cas de le dire, tant il est hâtivement pris), les invités se laissent aller à leur plaisir favori : la mastication du *qât*. De temps à autre, le chanteur anime la réunion par un solo de même cru que les précédents, troublé par le glou glou du narguilé dont le tuyau circule de bouche en bouche, le gargouillement que font les chiqueurs en ingurgitant une boisson rafraîchissante et les exclamations enthousiastes des mélomanes.

Dans la rue, la foule des curieux ne ménage ni les cris, ni les pétards. Soudain on entend un roulement de tambour suivi d'un tam-tam assourdissant : c'est le *muzayyin* et son acolyte qui viennent, à leur manière, présenter leurs souhaits au marié. Au bout d'une demi-heure de cacophonie à blesser les oreilles les moins délicates, ils gagnent la salle de réception tout en continuant à battre la mesure. Mais ils modèrent leur ardeur quand ils sont au milieu de l'assemblée, qui a droit à une musique un peu moins bruyante. Ils s'arrêtent enfin de jouer et saluent l'assistance. Un membre de la famille se lève, leur glisse dans la main une gratification. Au même moment, le *dawshân*, ce ménestrel messager du clan, se tient devant la porte extérieure de la maison, un

(24) Ḥusayn est le petit-fils du Prophète Muḥammad. Comme dans les chants précédents, le poème s'ouvre sur une élégie sacrée et s'achève par l'amour courtois.

bâton à la main, et chante les louanges du marié. Il se présente ensuite devant ce dernier, lui débite ses compliments et se tourne vers les convives qui sont, à leur tour, flattés. Quand la récompense qu'il reçoit est généreuse, sa flagornerie n'a plus de limite. Et la fête continue.

Vers onze heures du soir les invités congratulent le marié et lui présentent leurs vœux. Immédiatement après cette séance de félicitations, on assiste à une cérémonie dont l'importance est sans rapport avec sa brièveté. Bien que rasé de près et coiffé, le marié reçoit une dernière touche à sa toilette de la part du barbier. En fait, celui-ci se contente de lui tailler les favoris. Cet acte, qui dure à peine une minute, est interprété comme une manière élégante pour le *muzayyin* de solliciter une rétribution. Pourtant, dans plus d'une région du Yémen, son intervention n'est nullement requise en ce moment, qui précède de peu l'arrivée de la mariée, sans nul préjudice pour ses intérêts. On serait plutôt tenté d'y voir une survivance d'une opération plus étendue qui consistait à raser entièrement le crâne du marié. D'ailleurs une telle pratique est encore suivie dans quelques milieux ruraux. A Khamir, par exemple, parmi cette catégorie de population appelée *baya'*[25], l'homme fait souvent le sacrifice de ses cheveux la nuit de ses noces. Mais il est vrai aussi que cet usage tend à disparaître, le barbier opérant selon le désir de son client.

Le même geste symbolique est encore observé au Jabal 'Ahnûm et à Khamir. Dans cette dernière ville, le simulacre de rasage est suivi d'un autre rite. Le barbier saisit un œuf avec la main droite, le place devant le visage de l'époux et décrit ensuite, au-dessus de sa tête, un mouvement circulaire dans le sens des aiguilles d'une montre. Il effectue ce geste deux ou trois fois, tout en récitant la *Fâtiḥa*, se dirige vers la porte et jette l'œuf sur le seuil. Ce faisant, on croit qu'il écarte les esprits chthoniens et brise leurs maléfices.

A 'Amrân, après ce rappel symbolique du sacrifice de la chevelure, les parents et les invités offrent leurs présents au marié. C'est la répétition de la cérémonie du *rifd*, qui a eu lieu la veille chez la mariée. Mais elle acquiert ici une importance particulière, car c'est à l'homme qu'il appartient de subvenir aux besoins de la famille. Rappelons-le d'abord, ces dons par lesquels on entend alléger le fardeau de l'époux sont considérés comme des dettes[26]. Celui-ci est donc en mesure de les refuser. A cet effet, il lui suffit, au moment où il adresse les invitations, de faire part de son désir de ne recevoir aucun cadeau. C'est ce que les Yéménites désignent par le terme *gasr*. Autrement les convives se sentent tenus d'apporter leur aide au nouveau foyer. Chacun y contribue selon ses possibilités, en tenant compte aussi de ses redevances antérieures. Le *dawshân* annonce, d'une voix vigoureuse le montant de

(25) Cf. *Supra*, ch. I, p. 19 s.

(26) Le remboursement est donc moralement obligatoire, il aura lieu dans des circonstances analogues. Il serait vraiment d'une extrême indélicatesse de la part de celui qui reçoit de se soustraire au devoir du contre-don, quand l'occasion se présente. A Madâba (Jordanie) où un usage similaire est observé, la coutume donne au « créancier » le droit de traduire le « débiteur » devant une cour de justice tribale.

l'écot de chaque invité[27], au moment où celui-ci dépose son argent devant le marié, plus exactement dans son giron. La somme dont il dispose grâce à cette collecte déguisée peut être importante. Il en prélève une partie qu'il offrira, le lendemain matin, à son épouse. L'assistance n'oublie pas les principaux serviteurs des noces. *Muzayyin* et *dawshân* sollicitent la générosité des convives. Ils reçoivent en outre un peu de *qât*. Il ne semble pas superflu d'ajouter que la coutume du *rifd* n'est pas pratiquée dans tout le Yémen. Nous l'avons trouvée à Ḥajja, mais elle serait ignorée ou aurait tout au moins disparu de Sanaa, Ibb et Taëz : serait-ce un décalage entre la ville et la campagne ? A Dhamâr, comme dans le Ḥaḍramawt elle est encore connue sous le nom de *ṭarḥ*, utilisé déjà par Ibn al-Mujâwir à propos de cette même institution[28].

L'heure avance et il est déjà presque minuit. Pourtant, la mariée est encore au domicile paternel et attend d'être conduite auprès de son époux. A cet effet, la famille de ce dernier dépêche quelques-uns de ses membres, notamment le père, le frère et l'oncle paternel, pour emmener la jeune fille dans son nouveau foyer. Aussi les désigne-t-on par le terme *mukhrijîn*, pluriel de *mukhrij*, « celui qui fait sortir ». Assise sur un siège surélevé au milieu de ses amies qui chantent et qui dansent, celle qu'on fête ainsi garde un silence presque affecté. L'arrivée de la délégation la tire de son mutisme et l'arrache à ses rêveries. C'est le moment pénible des adieux. On ne remarque aucune velléité d'opposition[29] à son départ manifestée par un membre de la famille : frère, cousin paternel ou oncle maternel. Sa mère lui fait alors ses ultimes recommandations et la confie à la femme du barbier dont la présence semble inéluctable. Elle restera en effet à ses côtés jusqu'à l'instant suprême où l'homme lui donnera son congé pour s'isoler avec son épouse.

Si la distance qui sépare les deux maisons est grande, c'est le cas notamment quand le futur conjoint habite un autre bourg, le *muzayyin* ou le *dawshân* doit faire partie de l'escorte. C'est à lui qu'incombe le soin de tenir la monture de la mariée par la bride[30]. Accompagnée de son père, son frère et son oncle maternel (qui forment le groupe des *muhdiyyîn*, « ceux qui offrent »), et de deux ou trois membres de sa parenté féminine (qui forment le groupe des *muhdiyyât*, « celles qui

(27) On peut faire aussi des dons en nature, et il n'est pas rare, dans les villages, de voir un invité conduisant un mouton, ou les bras chargé de *qât*, ou portant un pot de miel ou de beurre.

(28) Cf. *Supra*, ch. IV, p. 116.

(29) J'ignore si une telle opposition existe dans certaines villes yéménites. Elle pourrait se manifester néanmoins chez les paysans et les semi-sédentaires quand un homme fait valoir son droit ~~de~~ préemption sur la main de la fille du frère de son père ou lorsque le marié omet de donner son cadeau à l'oncle maternel de la jeune fille. Ajoutons que la coutume d'offrir un présent au frère de la mère, est courante en Orient arabe. Même les chrétiens de Madâba (Jordanie) la suivent. Au Yémen, l'enfant est présenté au circonciseur par son oncle maternel (à propos de l'opposition au départ de la mariée, cf. Ed. WESTERMARCK, *Cérémonies du mariage au Maroc*, Paris, Leroux, 1921, pp. 164 et 197 ; cette coutume est également signalée en Syrie ancienne (fin du XV^e^ siècle) et contemporaine, cf. *Taqâlid al-ziwâj fil 'iqlîm al-sûrî*, Damas, 1961, pp. 8 et 72).

(30) Même de nos jours, malgré l'introduction de l'automobile, c'est le *muzayyin* ou le *dawshân* qui doit escorter la mariée avec d'autres membres de sa famille quand elle se rend dans un autre village.

offrent »), la jeune fille se rend voilée à la maison nuptiale. Le moyen de transport dépend du lieu du mariage et de l'éloignement. Aujourd'hui, dans les centres urbains, on utilise l'automobile, comme hier on se servait d'une calèche. Mais les paysans ne dédaignent pas les manières d'antan ; ils ont encore recours au mulet et à l'âne pour le déplacement de la mariée. C'est un concert de you-you qui l'accueille à sa sortie et les pétards éclatent sur son passage.

Quand le cortège arrive à destination, les musiciens battent le tambour et les amis du marié tirent des salves d'honneur. Souvent le *muzayyin* attend avec un mouton qu'il égorge dès que la jeune fille est en vue. Celle-ci passe par-dessus la victime ou pose le pied dans son sang. Ce sacrifice éloigne le mal, détourne le mauvais œil, rend la femme licite à son époux et apporte la *baraka* aux conjoints. A *Ḥajja* on l'appel *khadu* ; ailleurs on dit *dhabîḥa*. Bien que d'un usage courant quand on a les moyens, il n'est pourtant pas obligatoire. C'est le barbier qui est généralement chargé de l'immolation. En échange de son travail, il reçoit la peau, la tête et l'estomac de la bête. A Ḥayfân, la mise à mort est faite par un membre de la classe des *'akhdâm* (serviteurs). La viande sacrificielle est abandonnée à l'égorgeur et aux pauvres.

D'habitude, quand elle arrive à la maison nuptiale, la mariée n'est pas accueillie par l'époux lui-même qui reste avec ses amis, mais par son délégué, toujours un proche parent, frère ou cousin germain paternel. D'autres membres de sa famille, du beau sexe notamment, l'attendent avec des chandeliers, aspersoirs et brûle-parfum. Tel est l'usage suivi dans de nombreuses localités, particulièrement à 'Amrân, Khamir et Ḥajja. A Sanaa, comme au Jabal 'Ahnûm, le conjoint se tient devant la porte de la demeure pour recevoir la mariée. A Ibb, il manifeste sa présence un peu plus tard, lorsqu'elle atteint le palier du premier étage.

Quand la mariée franchit le seuil de la maison, le délégué de l'époux, ou ce dernier lui-même, place sur le sol un poignard (la fameuse janbiyya yéménite), une courte épée appelée *sabîka*, ou un fusil. La femme pose son pied sur l'arme ou simplement l'enjambe. Cette coutume semble générale à tout le Yémen. A Sanaa où elle se pratique encore, elle était naguère suivie d'une autre cérémonie, aujourd'hui tombée en désuétude : brandissant un sabre dans chaque main, un homme se tenait debout derrière le mari et entrechoquait les lames au-dessus de sa tête. Nos informateurs ignorent le sens de ce geste (par lequel on cherche peut-être à mettre les mauvais esprits en fuite). En revanche, ils proposent deux explications différentes de l'emploi symbolique de la *janbiyya*. En faisant le geste de fouler l'arme, la mariée piétine le mal et écrase la discorde. Il est possible également, disent-ils, que le poignard symbolise le mouton que traditionnellement on tue au moment où l'épouse franchit le seuil de la maison. A défaut de victime c'est l'instrument avec lequel on l'exécute qui remplirait la fonction prophylactique. Ces interprétations soulèvent plus d'une difficulté, comme nous le verrons bientôt.

A Kawkabân, un proche parent de l'époux (père, frère ou oncle peternel) accueille la mariée au moment où elle pénètre dans la maison.

Il lui lave les pieds dans un bac et verse l'eau sur les marches qui conduisent aux appartements. C'est pour la *baraka*, nous dit-on, qui se communique ainsi au liquide et se répand dans la demeure.

Toujours en vigueur à 'Amrân, comme dans d'autres localités du Nord-Yémen, est l'habitude de briser deux ou trois œufs[31] lorsque la mariée entre dans la maison, après avoir marché sur une arme blanche ou sur un fusil. Cette opération s'effectue de la manière suivante. Un membre de la famille de l'époux, celui-là même qui fut chargé de l'accueil, tient les œufs dans la main droite et décrit, au-dessus de la tête de la femme, un mouvement circulaire dans le sens des aiguilles d'une montre. Il répète ce geste à plusieurs reprises en récitant la *Fâtiḥa*. Il les jette ensuite par terre et l'on entend, en même temps, un concert de you-you.

A Sanaa, c'est la mère du marié, sa sœur ou sa tante paternelle qui procède à la cérémonie. A Saada, cette tâche incombe à la *shâri'a*. L'œuf brisé symbolise-t-il la fécondité[32] ou se propose-t-on, par ce geste, de conjurer le mauvais sort ? Nous penchons, quant à nous, vers cette dernière hypothèse. Il convient de rappeler en effet qu'à Ḥajja l'homme lui-même est soumis à cette action prophylactique et que le barbier a recours à ce même procédé lors de la circoncision. D'après les croyances populaires yéménites, le mal qu'on a concentré dans l'œuf, grâce au mouvement giratoire, est jeté ainsi au loin et détruit. Or, comme nous l'avons vu plus haut, le geste de la mariée qui enjambe le poignard ou le foule aux pieds est expliqué de la même manière : Il s'agit, dans l'un et l'autre cas, de la mettre à l'abri des influences malfaisantes. On se trouverait ainsi en présence de deux rites accomplis presque simultanément et dans un même but. On est donc en droit de supposer que l'un d'eux est de trop, à moins de lui trouver une explication plus adéquate. C'est précisément ce que les informateurs proposent, en second lieu, quand ils prétendent que l'arme symbolise la victime. Mais on se heurte de nouveau à la même difficulté que précédemment : la coexistence de deux pratiques dont l'une ne serait que le simulacre de l'autre. En effet, dans bien des cas, la mariée passe par dessus la bête tuée au moment de son arrivée et pose ensuite son pied sur une arme. D'ailleurs, celle-ci peut être une *janbiyya*, une épée, un fusil : des instruments redoutables, susceptibles sans doute de donner la mort, mais que le Yéménite n'utilise pas pour une immolation sanglante, un couteau spécial étant prévu pour un tel usage. L'hypothèse qui vient d'être rappelée serait donc très sujette à caution. Devrait-on admettre l'autre explication, celle qui assimile le geste de la mariée à une conjuration du mal ? Or, nous l'avons également rejetée, puisqu'on a déjà pris soin d'écarter les maléfices en cassant des œufs. L'observance simultanée de ces deux rites nous porte à penser qu'ils recouvrent des motifs différents. L'un se

(31) Cette coutume aurait disparu de la région de 'Ibb. Elle nous a été pourtant signalée à Siyâni, petite localité à une vingtaine de kilomètres de la capitale régionale.

(32) Cl. FAYEIN, *Une française, médecin au Yémen*, p. 208.

proposerait de briser le tabou du seuil de la porte[33], que la mariée ne peut franchir à cause de l'interdit qui pèse sur elle. Aussi doit-elle enjamber une arme, symbole de la mort violente pour les humains (alors que dans d'autres civilisations, elle passe par-dessus l'obstacle, dans les bras de son mari). L'autre aurait pour but de détruire les forces nuisibles.

Cette digression, néanmoins nécessaire, nous éloigne de la mariée de 'Amrân reçue joyeusement dans son nouveau foyer. Pourtant, si chaleureux que soit l'accueil, il est rare que l'homme se dérange pour saluer son épouse dès son arrivée. Une telle hâte de sa part serait inconvenante. Il restera donc avec ses amis comme si l'événement ne le concernait pas. Accompagnée des membres de sa famille, la femme gagne le salon réservé aux personnes de son sexe. Elle y pénètre, sans les hommes de son escorte dont la mission prend ainsi fin. Un siège surélevé lui est préparé à la place d'honneur, manière élégante de la livrer aux regards scrutateurs de l'assistance. C'est le moment troublant de la *jilwa* : on l'examine de la tête aux pieds, on apprécie sa toilette et l'on juge de sa beauté.

Tandis que la mariée fait face à toute la gent féminine de son conjoint, celui-ci accueille cérémonieusement son beau-père et sa suite. Après les formules de politesse, ce dernier adresse à son gendre et aux membres de sa famille la parole suivante : « voici votre dépôt, il quitte notre autorité pour se placer sous la vôtre ».

La passation sous le pouvoir marital ayant eu lieu, l'homme peut désormais voir son épouse. Il quitte donc discrètement ses amis et monte dans la chambre nuptiale où elle l'attend, assise en compagnie de l'inséparable *muzayyina*. Il s'approche d'elle et pose son pied sur le sien ou sur sa robe. Par ce simple geste, il lui fait comprendre qu'il est le maître. Il soulève ensuite le léger voile qui couvre son visage. C'est la seconde *jilwa* : l'homme contemple, pour la première fois peut-être, celle avec qui il a lié son existence. En ce moment toute manifestation sentimentale est inconvenante. Le mari se contente de mettre la main sur le front de sa femme et de réciter la Fâtiḥa. Il lui offre ensuite un cadeau appelé « droit de *jilwa* ». Ils passent ensemble une dizaine de minutes au cours desquelles ils échangent quelques paroles. En fait, il s'agit presque d'un monologue, car la timide interlocutrice se contente d'écouter son mari. Son inspection faite, celui-ci rejoint ses invités qu'il salue en disant « soyez les bienvenus ». Les parents de l'épouse prennent alors congé et retournent chez eux, où des réjouissances les attendent.

Les coutumes de Sanaa sont un peu différentes. C'est la *shâri'a* qui soulève d'habitude le voile de la mariée et non pas l'homme. En outre, les époux également impressionnés osent à peine échanger une parole : c'est la femme du barbier qui leur sert d'intermédiaire. Celle-ci reçoit, pour ses services, une rétribution appelée *ḥagg al fatsha*, droit d'inspection. Après quoi, la mariée regagne le salon réservé au harem. Le

(33) On sait que les anciens Arabes, quand ils étaient en état de sacralisation lors du pèlerinage, n'osaient pas retourner chez eux en passant par la porte. Ils pratiquaient alors une ouverture dans le toit par laquelle ils pénétraient dans leur demeure. Cette coutume est rappelée dans le Coran (II, 189).

cérémonial est différent quand l'homme en est à son deuxième hyménée. Lorsqu'il pénètre dans la chambre nuptiale, la femme se lève et vient au devant de lui pour l'accueillir avec respect, le visage couvert.

A Khamir aussi c'est la *shârî'a* qui soulève le voile de la mariée. Il semble que celle-ci soit porteuse d'une force nuisible à l'époux. La même mesure de protection est prise à Ibb. Mais on y observe en outre un usage particulier. L'époux qui a reçu la mariée à l'intérieur de la maison monte directement avec elle dans la chambre nuptiale, accompagné de son père et de son beau-père. Les deux parents récitent la *Fâtiḥa* et se retirent en souhaitant au couple bonheur et prospérité. Après avoir découvert le visage de la mariée, la femme du barbier offre au marié un verre d'eau. Il en boit la moitié et le présente, à son tour, au conjoint qui en prend le reste. On augure ainsi de la bonne entente entre les époux.

Un usage analogue est observé dans les milieux bourgeois de Sanaa. En pénétrant dans la chambre nuptiale, l'homme y trouve, en sus de l'inévitable *shârî'a*, sa mère et ses sœurs auprès de la mariée qui reste assise à son approche. Selon la coutume, il pose la main sur le front de son épouse et murmure quelques prières. Mais il ne soulève pas le voile. Ce geste est effectué par l'une des femmes qui assistent à la cérémonie de la *jilwa*, de préférence par la mère. Celle-ci offre ensuite une tasse de café *qishr*[34], à son fils, qui en boit la moitié. Elle présente l'autre moitié à sa bru. On croit que la concorde règnera ainsi dans le ménage.

Après cette brève rencontre entre les époux, la mariée, accompagnée de la *shârî'a*, se dirige vers le salon réservé aux femmes. L'homme est de nouveau avec ses convives, il passe avec eux un certain laps de temps, sans manifester aucun empressement. C'est alors qu'un ami se lève et sollicite l'autorisation, pour le marié, de les quitter, tout en les priant de demeurer à leurs places et de célébrer, comme il convient, l'heureux événement. De fait, les festivités se poursuivent jusqu'à l'aube, qui donne le signal du départ à la mosquée pour la prière rituelle. La plupart des invités regagnent ensuite leurs domiciles ; les autres retournent chez l'amphitryon pour prendre le petit déjeuner.

Ayant pris congé de ses hôtes, le marié va rejoindre sa femme dans la chambre nuptiale. La *muzayyina* se retire à son approche. Il consomme le mariage la nuit même des noces, sur une serviette blanche que sa mère ou une proche parente a pris soin de glisser sous le matelas. L'épouse ne lui opposerait pas de résistance, comme c'est l'habitude au Koweit[35] par exemple. Si les signes de la virginité sont flagrants, le linge taché de sang est soigneusement enveloppé et mis de côté. C'est le *nâmûs*, l'honneur de la mariée, la démonstration irréfutable de sa bonne conduite. Le sort qu'on lui réserve varie selon les régions. A 'Amrân, on le montre seulement aux parents des époux. Mais, si la rumeur publique n'était pas favorable à la femme, si sa vertu avait fait l'objet de quelque médisance, on n'hésite pas alors à l'exposer publiquement de manière à ne laisser subsister aucun doute dans les esprits. A Saada, le mari se fait

(34) C'est une infusion faite avec la cosse du grain de café.

(35) Cf. J. CHELHOD, Notes sur le mariage chez les Arabes du Koweit, *J. Soc. Afr.*, XXVI, 1 et 2, 1956, pp. 255-262.

un devoir de l'adresser à ses beaux-parents. Il porte en effet le double témoignage de la virginité de la fille et de la virilité de l'homme. A Sanaa, les parents de l'épouse viennent aux nouvelles le lendemain des noces. A cette occasion, ils manifestent leur affection à leur fille par des gâteries, en lui offrant notamment du raisin sec, des amandes douces et autres friandises. Le gendre leur présente le linge maculé, preuve indéniable de l'excellence de leur éducation. Mais s'il s'avère que la mariée n'était pas la jeune fille pure que l'on croyait, elle est renvoyée chez elle avec plus ou moins de ménagement. L'infortuné mari se garde surtout de divorcer immédiatement, car il risquerait de perdre le *sharṭ*, c'est-à-dire les sommes payées par lui au père de la malheureuse épouse. Celui-ci est mis discrètement au courant de la mésaventure. Pour étouffer le scandale, il aura à cœur de restituer rapidement tout ce qu'il avait reçu de son gendre, qui prononcera alors la formule de répudiation. La coupable devra quitter la ville pour un certain temps, à moins qu'on n'entende plus jamais parler d'elle.

De pareils cas sont réellement exceptionnels, non seulement à cause d'une éducation particulièrement sévère, mais aussi parce que la jeune fille se marie à un âge si tendre qu'elle ne pense guère à l'amour. Bien souvent l'époux a tout lieu d'être satisfait, et il le manifeste le lendemain des noces en offrant à sa femme un cadeau appelé *ḥaqq al-ṣabâḥ*, « droit de la matinée », manière élégante de désigner « le droit de la défloration », *ḥaqq al-iftiḍâḍ*. Sa reconnaissance va aussi à la belle-mère qui a su préserver la vertu de sa fille. C'est pourquoi, au nombre des présents que la coutume prévoit à l'occasion du mariage, il y en a un qui lui est particulièrement destiné. Le marié, qui n'est astreint à aucune réclusion durant la lune de miel[36], doit nécessairement réserver sa première visite à ses beaux-parents. Elle a lieu le matin du troisième jour qui suit les noces et dure à peine une demi-heure. A 'Amran, l'usage veut qu'il offre à sa belle-mère[37] un cadeau qu'on désigne par le terme *ja'âla* : il comprend uniquement des fruits secs, à l'exclusion de toute viande. A Sanaa, on serait presque en mesure de parler, à ce sujet, de rétribution, car le gendre ne peut se soustraire à cette obligation. Il s'agit en effet d'un droit prévu par la coutume. On l'appelle « droit du troisième jour », *ḥaqq al-thâlith*[38], ou encore « droit de la belle-mère », *ḥaqq al-'amma*. Celle-ci reçoit, à cette occasion, une parure ou une somme d'argent, des friandises ou des fruits. A Ḥajja, le gendre offre un bijou, une robe ou une petite somme d'argent. Une fois de plus, la viande est exclue.

Les nouveaux conjoints passent ensemble la première semaine presque sans se quitter. Certes, l'homme peut sortir, aller au marché, voir ses amis ou vaquer un peu à ses affaires, mais il n'en abuse pas. Quant à l'épouse, elle doit garder la maison durant tout le premier mois du mariage ('Amrân, Ḥajja, Khamir). Mais la durée de cette claustration

(36) Au Yémen, comme dans d'autres pays de l'Orient arabe, on dit plutôt « mois de miel ».

(37) La belle-mère est dite *'amma*, « tante paternelle », ou encore « femme de l'oncle paternel », car le mot *'amm* désigne à la fois le frère du père et le beau-père.

(38) Le troisième jour du mariage est connu à Saada sous le nom de *yawn al ṣabâḥ*, « jour de la matinée ».

tend à diminuer dans les grands centres urbains. A Sanaa, elle est ramenée à quinze, voire à dix jours. L'attente, qui semble pénible, est égayée par les multiples visites qu'on rend à la mariée.

Le septième jour, l'époux invite toute la parenté de sa femme à passer la journée chez lui. L'après-midi, des amies et des voisines sont également conviées. Les femmes, dans une salle d'où les hommes sont exclus, s'adonnent au plaisir du *qât*, du chant et de la danse.

Une fois par semaine, durant tout le mois qui suit l'hymen et en cette journée qui en marque le rappel hebdomadaire (7e, 14e, 21e et 28e jours), l'épouse reçoit ses parents et intimes. Quand elle quitte la maison pour la première fois, c'est pour se rendre aux bains. Mais sa visite inaugurale est nécessairement pour ses parents. Accompagnée de son époux et des membres de sa nouvelle famille, elle se rend au domicile paternel pour un grand banquet. Cet événement est désigné par le terme *shakma* : il libère l'épouse de l'obligation de garder la maison. Le soir, le mari rentre seul chez lui ; la mère garde sa fille auprès d'elle pendant trois jours. Le retour de l'épouse dans son foyer marque la fin des cérémonies du mariage.

Il n'est pas nécessaire que la visite de la mariée à sa mère ait lieu un mois après les noces. C'est une ancienne coutume qui tend aujourd'hui à disparaître. Déjà, au début de ce siècle, la *shakma* intervenait le vingtième jour dans la capitale yéménite[39] ; aujourd'hui, elle est célébrée plus tôt encore, le dixième jour de préférence. C'est même semble-t-il l'usage qui prévaut à Sanaa, alors que les milieux ruraux se montrent plus conservateurs. Toujours est-il qu'elle marque la fin de cette espèce de réclusion à laquelle l'épouse est astreinte les premiers temps de la vie conjugale.

LES CÉRÉMONIES DU MARIAGE DANS LE ḤAḌRAMAWT

Après la description détaillée des cérémonies du mariage au Nord-Yémen, il ne semble pas nécessaire d'étudier, avec la même minutie, celles du Sud-Yémen. Là aussi, les divergences sont nombreuses en passant d'une localité à une autre. Mais elles concernent davantage la lettre que l'esprit du rite. Nous nous contenterons ici d'un survol rapide des cérémonies, telles qu'elles sont pratiquées notamment chez les Ḥumûm.

Laissons de côté les démarches préliminaires pour trouver une fiancée au jeune homme dont on souhaite le mariage. Dès que le choix est fait, on fixe le montant du douaire. Les parents du fiancé rendent alors visite à ceux de la jeune fille afin de sceller l'accord conclu. C'est au cours de cette soirée que le douaire devrait être versé, sinon en totalité du moins en partie. Mais il arrive assez souvent que le paiement soit retardé, comme au Nord-Yémen. Quant au *midâd* qui est l'équiva-

(39) WÂSIʿI, *Târîkh al-Yaman*, p. 124.

lent du *sharṭ*, autrement dit la contribution financière due aux parents de la fiancée pour les festivités du mariage, il est nécessairement donné durant cette première visite officielle. Après quoi on s'entend sur la date du mariage.

Comme à l'accoutumée, la jeune fille est censée tout ignorer des pourparlers en vue de son hyménée. Elle en est informée seulement la veille des ultimes cérémonies au terme desquelles elle change d'état civil. On assiste alors à une comédie en cinq actes qui commence par un coup de théâtre dès le lever du rideau.

1. Pendant son sommeil, la jeune fille est saisie par plusieurs femmes de sa parenté : c'est « la journée du liage », *yawm al-rubûṭ*. Son père lui couvre alors la tête avec une serviette et lui apprend qu'elle est donnée en mariage à un tel fils d'un tel, qu'il nomme. L'action peut être menée différemment. La jeune fille est surprise par son père, alors qu'elle est aux pâturages. Il lui jette une serviette sur la tête, se saisit d'elle et l'informe du nom de son futur époux. Une troisième manière d'annoncer l'événement à la principale interessée est également observée. On demande à une jeune femme mariée, qui n'a pas de coépouse et qui n'a connu ni le veuvage ni la répudiation, de se saisir de la fiancée. Elle lui couvre la tête avec une serviette et prononce la formule traditionnelle : « Que la prière soit sur Muḥammad ! Tu es donnée en mariage à un tel fils d'un tel ». La promise se débat alors et pleure. Ses cris sont couverts par le chant des femmes et le son des tambours. Elle est conduite ensuite à une cabane appelée *khidr*, où l'on procèdera, le lendemain, à sa toilette.

2. La journée qui suit le liage, *rubûṭ*, est entièrement consacrée aux soins de beauté de la mariée.

3. Le troisième jour ne serait qu'une répétition générale de la cérémonie finale. Dès le début de l'après-midi les parents et les amies de la mariée se réunissent dans ce lieu de retraite qu'est la cabane. Coiffée, habillée, parfumée, elle quitte le *khidr* dans l'allégresse générale, entourée des femmes et escortée par les hommes de sa parenté. Elle fait une petite promenade, suivie de son cortège et regagne ensuite son point de départ. Les réjouissances se poursuivent jusqu'à minuit.

4. Le quatrième jour est réservé au marié, *ḥarâwa*. Au début de l'après-midi, il se rend, avec des parents et des amis à une source où il se baigne. Coiffé, vêtu d'habits neufs, il est conduit en cortège vers le lieu de réception où un repas attend les invités. L'événement est fêté bruyamment. Beaucoup de coups de feu sont tirés en l'air. On chante et on danse une grande partie de la nuit.

5. Le cinquième jour, à la tombée de la nuit, la mariée quitte la cabane et regagne la maison paternelle. Elle est conduite ensuite au domicile de son mari.

Chez les citadins les festivités sont simplifiées et les cérémonies du mariage ne durent que trois jours. Mais il y a lieu de noter qu'à Mukalla, comme à Sayûn, elles débutent également par le liage, *rubûṭ*, ou la saisie, *qabḍa*, de la mariée. On remarque aussi que lors de la soirée organisée par les parents du marié, un grand plat vide est parfois placé devant lui. C'est une invitation claire aux convives de venir pécuniairement en aide

au nouveau couple. Cette assistance collective est l'équivalent du *rifd* rencontré au Nord-Yémen. Mais elle est désignée ici par le mot *ṭarḥ*, terme déjà employé par Ibn al-Mujâwir, à propos de cette même institution chez les anciens Yéménites[40].

A Sayûn, au moment où la mariée franchit le seuil de la porte du domicile conjugal, un serviteur immole un mouton. Elle ôte la chaussure du pied droit qui est alors barbouillé de sang. Pour éloigner les mauvais esprits, on casse un vase en grès et parfois même un œuf.

Quant au linge de la défloration, l'usage qu'on en fait varie d'une ville à une autre, voire d'une classe sociale à une autre. A Sayûn le mari le garde pour lui avec les souvenirs intimes. A Shibâm, il l'offre à la tante maternelle de son épouse qui se contente de le laver. A Mukalla, les parents de la mariée attendent derrière la porte de la chambre nuptiale que le mari leur offre la preuve de la bonne éducation qu'ils ont donnée à leur fille.

Symbolisme et structures

Bien qu'elles forment un tout, les cérémonies du mariage peuvent être réparties en trois groupes, selon qu'elles se situent avant, pendant ou après les noces.

La mariée se prépare à faire son entrée dans la vie conjugale en prenant un bain, en se faisant teindre au henné, en portant ses plus beaux vêtements. L'homme se livre aussi à des rites purificatoires : lustration, parfois circoncision, rasage du crâne ou son simulacre, port d'habits neufs. Le couple se trouve ainsi dans un état qui sort de l'ordinaire. Il est porteur en effet d'une *baraka*, plus exactement d'une parcelle du sacré acquise par les différents actes auxquels il s'est déjà soumis. Mais de là à le considérer comme une source de danger pour lui-même et pour les autres, selon la thèse de Westermarck[41], il y a loin.

Les rites observés le jour des noces semblent avoir pour but de maintenir un état de grâce ou, si l'on préfère, de garder la bénédiction acquise par les mariés, en les préservant de tout ce qui peut la détruire, c'est-à-dire de l'impureté (l'homme lui-même est voilé), en éloignant d'eux les forces maléfiques (œuf brisé, arme foulée, épées entrechoquées au-dessus de la tête de l'époux), en levant enfin, un interdit (sacrifice sanglant, arme foulée). Comme la *baraka* se communique, sans se perdre, aux être et aux objets profanes non souillés[42], on lave les pieds de la mariée et l'on répand l'eau sur les marches. On présage aussi de la bonne entente par le partage d'une même tasse de café ou d'un même verre d'eau. Mais l'on redoute quand même cet instant critique de contact entre deux forces également bénéfiques mais dont l'une pourrait être nuisible à l'autre parce qu'elle est protégée par des interdits. C'est pourquoi le marié récite des prières avant de découvrir

(40) Ibn AL-MUJÂWIR, *Târîkh*, t. I, p. 86.

(41) Ed. WESTERMARCK, *Les Cérémonies du mariage au Maroc.*

(42) Cf. J. CHELHOD, La *Baraka* chez les Arabes, *Revue de l'histoire des religions*, CXLVIII, I, 1965, pp. 68-88.

le visage de son épouse ; c'est pourquoi aussi cette dernière opération est généralement effectuée par une femme, qui ne court par conséquent aucun risque.

Des rites de sortie, enfin : lustration, cadeau à la mariée considéré comme le prix de la défloration, marques de virginité exhibées, présent à la belle-mère et visite aux parents de l'épouse par laquelle celle-ci est libérée de son état de claustration.

A l'exception du Koweit où nous avons déjà signalé un type particulier de mariage (et peut-être aussi d'autres régions de la Péninsule arabe, moins connues que les Pôles), les cérémonies décrites plus haut, dans leur grande majorité, sont loin d'être spéciales au Yémen. On les retrouve en effet, avec des variantes nombreuses et importantes, dans une partie appréciable du monde arabe placé sous le signe de l'Islam, les mœurs des Arabes chrétiens, en cette matière étant sensiblement différentes. Les ouvrages classiques sur les pratiques nuptiales[43] parmi les populations arabes, sont suffisamment connus pour nous dispenser de nous lancer dans des comparaisons fastidieuses et de faible ibtérêt[44]. Si nous avons tenu à donner une description fidèle de ces mêmes usages au Yémen, c'est d'abord à cause de la nouveauté du champ d'exploration, l'Arabie du sud ayant été, jusqu'à une date récente, une terre fermée à la recherche ethnologique. Mais il n'y a pas seulement que des ressemblances, les différences comptent autant, sinon davantage, dans une étude de ce genre. Or, nombreuses sont les particularités yéménites sur lesquelles nous nous sommes étendu au cours de ce travail : institution du *sharṭ*, circoncision prénuptiale, simulacre de rasage, rôle joué par le barbier et son épouse, aide collective aux mariés considérée comme une véritable dette à la fois par les donateurs et les donataires. On note enfin, chez les Yéménites une attitude vis-à-vis du mariage qui tranche avec celle observée par Westermarck au Maroc, où les rites nuptiaux semblent dominés par la crainte des esprits chthoniens.

Aux dires de van Gennep, le mariage est une perturbation sociale[45]. Ed. Westermarck fait sienne cette thèse dans l'ouvrage précité et présente cette institution comme une source de danger : pour le groupe d'abord, qui perd l'un des siens et fournit à un autre le moyen d'aug-

(43) M. GAUDEFROY DEMOMBYNES, *Les Cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie*, Paris, 1901 ; I. GOLDZIHER, Endogamy and polygamy among the Arabs, *The Academy*, XVIII, 1880 ; A. JAUSSEN, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908 ; H. GRANQVIST, *Marriage condition in Palestinian village*, Helsingfors, 1931 et 1935.

(44) Nous nous contentons de nous référer à l'ouvrage de WESTERMARCK pour souligner, au passage, quelques ressemblances avec les coutumes marocaines : le marié est dit *'arûs* (p. 26, 78). On lui rase la tête (p. 117) ; il se couvre le visage (p. 252) ; il presse le pied de la mariée (p. 202) ; des *haddâyîn* accompagnent la mariée (pp. 150-151) à qui on lave la main et le pied (p. 183) ; le douaire et le trousseau sont rendus quand les marques de virginité font défaut (p. 201) ; autrement on exhibe le linge maculé (pp. 200, 207, 210...). Notons aussi quelques pratiques marocaines qui semblent inconnues des Yéménites : opposition au départ de la mariée (pp. 164 et 196) ; résistance à l'époux au moment de la consommation du mariage (p. 231) ; défloration accomplie par un étranger (p. 237) ; sacrifice pour contraindre le père à accorder la main de sa fille (pp. 37 et 278)...

(45) A. van GENNEP, *Les Rites de passage*, p. 198, Paris, 1909.

menter le nombre de ses enfants ; pour les mariés ensuite, qui sont dans un état critique et doivent être protégés par maintes mesures prophylactiques et magiques ; pour leur entourage enfin, qui risque la contamination. On évolue ainsi dans un monde merveilleux, empli de surnaturel et assailli par les forces du mal. On n'ose s'y aventurer sans recourir à des charmes ou utiliser des sortilèges. Les faits et les gestes sont donc calculés et semblent lourds de conséquences. Même les manifestations spontanées de joie et les expressions de douleur n'échappent pas à ce système d'interprétation, car tout est signifiant, tout est chargé de symboles. Nous sommes loin de l'insouciance joyeuse des Yéménites.

On ne peut nier sans doute que, dans les cérémonies qui viennent d'être décrites, il ne soit fait appel au sacré. La récitation des versets du Coran, les chants religieux, les lustrations qui précèdent le mariage, l'immolation d'une victime sont autant d'actes rituels qui relèvent de la religion. Des moyens prophylactiques sont également utilisés pour mettre toutes les chances du côté des mariés et augurer de leur bonne entente : on casse un œuf, on enjambe un poignard, on boit dans une même tasse... En dépit de ces quelques gestes de magie sympathique, on ne saurait considérer le mariage yéménite comme « une perturbation sociale » comportant des dangers pour le groupe et pour l'individu. En effet, sous sa forme endogamique, telle qu'elle se pratique généralement chez les Arabes, cette institution permet à la famille patriarcale de garder ses enfants pour elle, même quand l'union n'est pas du type préférentiel. C'est pourquoi une velléité d'opposition au départ de la mariée ne se manifeste, bien rarement d'ailleurs, que lorsqu'elle est convoitée en même temps par un proche parent, alors que l'époux appartient à un autre clan. Par ailleurs, si le couple est réellement dans un état critique, fort compréhensible du reste, du fait même de la situation psychologique dans laquelle il se trouve, on ne peut s'empêcher de se demander en quoi il est dangereux pour les autres. Dans le désert jordanien, les rites du mariage sont parfois si simplifiés qu'ils se réduisent à l'échange de quelques paroles entre les futurs conjoints[46]. Certes, comme au Maghreb, des mesures prophylactiques sont prises en Arabie du Sud pour conjurer le mauvais sort et augurer de la bonne entente. Mais on reste loin de cette atmosphère lourde de magie et d'esprits chthoniens dans laquelle Westermarck plonge son lecteur. Elle cède la place, dans le réalisme yéménite, à la gaieté et à l'insouciance. Les quelques gestes rituels qu'on observe sont répétés par habitude, sans qu'il leur soit attribué une réelle valeur.

Nous ne saurions passer sous silence les relations de réciprocité et d'échange qu'on note dans les cérémonies décrites plus haut. Et d'abord les actes prénuptiaux auxquels les mariés sont astreints semblent quasiment analogues dans leur nature et strictement identiques dans leur fonction. En effet, l'un et l'autre conjoint se soumet à des moyens de purification, avec le souci marqué non seulement de se débarrasser de la souillure, ce qui paraît évident, mais aussi d'obtenir la *baraka* :

(46) R.Z. 'Uzayzi et J. Chelhod, L'amour et le mariage dans le désert, *Objets et Mondes*, IX, 3, 1969, pp. 275 et s.

bain, henné, épilation, prière, d'un côté ; lustration, rasage de la barbe, taille ou sacrifice des cheveux, visite de la mosquée, de l'autre. Pour préserver l'état de bénédiction ainsi acquis, les mesures sont prises pour éviter l'impureté et écarter les forces nuisibles : port de vêtements propres ou neufs, œufs cassés, visages voilés, époux solidement encadré par ses intimes, femme doublement escortée, comme s'il s'agissait de les protéger de quelque danger. Que les procédés utilisés, de part et d'autres, accusent une grande similitude, rien de plus normal puisqu'ils préparent les partenaires au même rite final. En réalité, la corrélation va plus loin encore : dans une civilisation où la virginité prénuptiale a une importance capitale, sa perte équivaut à un véritable sacrifice. L'homme, de son côté, doit en offrir un autre : c'est la bête immolée pour rendre licite la mariée ; c'est aussi la circoncision pratiquée tardivement, presque la veille du mariage. Les marques de virginité et le sang de la victime sont ostensiblement montrés.

Les festivités elles-mêmes n'échappent pas à la réciprocité : elles ont lieu dans les deux demeures et presque dans le même ordre. La cérémonie du *rifd*, qui devrait être réservée au chef du nouveau foyer, est également célébrée au domicile paternel de la jeune fille. Enfin, le couple n'est totalement libre qu'après la visite aux parents de la mariée. Pour l'homme, elle a lieu le troisième jour et correspond à celle faite par la belle-mère le lendemain des noces ; la femme l'effectue un peu plus tard, d'habitude au terme de la lune de miel. La *shakma*, qui lève le dernier interdit pesant encore sur la femme, est en corrélation avec le banquet offert aux membres de sa famille par son conjoint.

Relations d'échange aussi : le marié offre le trousseau et le douaire, il reçoit le même trousseau et une épouse. Aux *mukhrijîn*, chargés d'emmener la jeune fille à la maison conjugale, correspondent les *muhdiyyîn* de sa propre parenté qui lui servent d'escorte et la conduisent au sein de sa nouvelle famille. Chose remarquable, si nous avons pu noter des similitudes dans le comportement des conjoints, dans les rites auxquels ils sont soumis, voire dans les festivités, nous n'avons observé aucune différenciation qui pourrait être réellement attribuée au sexe, ni dans l'alimentation, ni dans les cérémonies proprement dites.

Il serait aisé de pousser plus loin l'analyse pour découvrir, dans les cérémonies du mariage au Yémen, des analogies et des corrélations qui susciteraient sans doute la curiosité mais dont l'intérêt ethnologique ne semble pas toujours évident, car il ne s'agit pas nécessairement de structures. Certes, celles-ci, impliquent aussi l'existence d'un ensemble organisé de rapports. Mais elles ne s'imposent à l'attention du chercheur qu'au prix d'une étude comparative très poussée. Dans le présent travail, nous nous sommes limité aux cérémonies nuptiales des Yéménites, plus particulièrement des habitants de 'Amrân. Elles sont sensiblement différentes de celles observées par nous en Arabie orientale, comme de celles en honneur chez les Arabes chrétiens. Le peu que nous connaissons des mêmes pratiques chez les Arabes antéislamiques permet aussi de souligner d'importantes divergences. Ce qui revient à dire qu'avant de se hasarder à déterminer les structures du mariage arabe, c'est l'histoire de cette institution dans l'aire culturelle sémitique qu'il faudrait d'abord écrire.

X

LA SOCIÉTÉ YÉMÉNITE ET LE QÂT

Joseph CHELHOD

Une ethnologie de l'Arabie du Sud serait incomplète sans une étude du *qât*, plante euphorisante qui tient une place si grande dans la vie des Yéménites qu'elle fait, pour ainsi dire, partie de leur « folklore ». Elle est surtout cultivée et consommée au Yémen du Nord. Sa diffusion, dans le Sud-Yémen, se limiterait à quelques districts limitrophes du Nord. A Aden même sa consommation, de nos jours, est relativement faible on s'y adonne au plaisir du *qât* surtout en fin de semaine, c'est-à-dire le jeudi après-midi et le vendredi. Dans le Ḥaḍramawt, que j'ai visité à deux reprises, elle ne semble ni cultivée ni consommée.

De nombreux travaux qui seront cités dans la bibliographie lui ont été consacrés. On s'est penché notamment sur l'historique et l'aire de sa diffusion, sur ses effets cliniques, sur son rôle économique et sur ses méfaits tant sur l'individu que sur la société. Dans les pages qui suivent, plutôt que d'apporter une contribution encyclopédique, nous avons voulu nous limiter à un témoignage ethnographique, sans nous interdire toutefois de nous livrer à quelques incursions historiques.

*
* *

« Est-ce de l'émeraude que nos amis cueillent ou du qât *?*
Par lui l'existence est sereine par moments.
O toi qui blâmes ma passion du qât, *meurs de chagrin !*
Nous ne délaisserons jamais le qât, *vivants et morts ».*

Cet hymne au *qât*, d'un poète populaire yéménite, nous introduit sans préambule au cœur d'un problème grave : celui de la drogue. Au censeur imaginaire qui semble lui faire de sévères remontrances, le chantre répond en exaltant les vertus de l'objet aimé. Le *qât* est en effet une plante euphorisante qui procure à son consommateur l'illusion d'un

bien-être général, à la manière des feuilles de coca. Comparée à celle du bétel, son aire de distribution semble bien moins importante[1]. Mais, pour ce qui est de l'ampleur de l'usage, le *qât* serait aussi profondément ancré dans les mœurs que son équivalent indien. De fait, il est fortement répandu en Arabie du Sud, en Ethiopie, à Djibouti et dans d'autres régions de l'Afrique orientale. Sa vogue extrême, dans ces pays, est alarmante : les autorités locales en sont émues et les organismes internationaux lui accordent une attention vigilante[2]. Ses incidences sur la santé publique sont en effet fâcheuses et ses répercussions sur l'économie nationale catastrophiques. Les unes et les autres ont été si souvent mises en lumières[3] qu'on se sentirait presque dispensé de les examiner de nouveau ici. Nous ne les aborderons donc que dans la mesure où notre contribution pourrait enrichir le dossier, déjà volumineux, de quelques témoignages nouveaux. En revanche, il nous semble que l'action sociale du *qât* n'a pas suffisamment retenu l'attention des sociologues. On ne saurait prétendre sans doute qu'elle soit sans inconvénients ; mais son bilan ne s'avère pas toujours négatif, bien au contraire. Seuls les excès sont réellement à blâmer.

Qu'on se rassure : nous ne nous poserons pas en panégyriste ou défenseur d'une drogue dont les méfaits, à cause des abus auxquels elle donne lieu, prennent les allures d'un véritable fléau social. Nous cherchons seulement à nous placer ici du point de vue de l'ethnologue, ce qui suppose de notre part, un effort de compréhension pour certaines faiblesses. Ce faisant, on serait peut-être plus à même d'en connaître les causes sociologiques et de trouver ainsi les moyens d'y faire face.

En septembre 1969, j'eus la chance de me rendre au Yémen du Nord pour y effectuer une enquête ethnologique. Je pus ainsi entrer en rapport avec les différentes couches de la population et assister à un grand nombre de réunions de *qât*. Mes recherches me permirent de me rendre compte de la place qu'occupe cette plante dans la vie des Yéménites, et d'en apprécier les effets.

Avant de faire ce voyage au Yémen, je m'étais évidemment bien documenté sur ce pays. J'étais donc prévenu contre le *qât* et savais que les Yéménites en étaient de grands amateurs. Mais je ne pouvais soupçonner l'étendue de sa diffusion, malgré l'excellente enquête de M. Mancioli et A. Parrinello[4] sur laquelle je reviendrai.

---

(1) J. MILLOT, Inde et bétel, *Objets et Mondes*, V, 2, 1965, p. 73 s.

(2) O.M.S. Médical aspects of the habitual chewing of Khat leaves, Documents APD/127, Rev., I, 1964.

(3) La revue *Pount*, qui a fait de la recherche sur le *qât* une de ses spécialités, lui a consacré plusieurs articles : M. LE BRAS, Le problème du kat, n° 2, 1967, pp. 17-27 ; J. GUEDEL, Incidences médico-sociales de la consommation du kat en C.F.S., n° 2, pp. 29-37 ; Max CHARPIN, Incidences chirurgicales de la consommation habituelle du kat, n° 6, 1969, pp. 25-29. Les méfaits du *qât* au Yémen ont été surtout étudiés par Mohammed Saïd el-ATTAR : *Le sous-développement économique et social du Yémen.* Perspective de la révolution yéménite. Ed. Tiers-Monde, Alger, 1964.

(4) M. MANCIOLI et A. PARRINELLO, Il qat *(Catha edulis), La clinica terapeutica*, vol. 43, fasc. 2, 1967, pp. 103-172, bibliogr. importante.

Mes sources d'information disaient, d'autre part, que le *qât* était mâché « au cours de réunions qui suivent généralement un bon repas »[5]. Or, qu'il s'agisse du degré de pénétration de cette plante ou des occasions propices à sa consommation, les renseignements puisés dans différents documents se sont avérés partiellement inexacts. La première chose qui m'a frappé en mettant le pied sur le sol yéménite, c'est le nombre élevé de chiqueurs solitaires. Les gens semblaient souffrir d'un étrange mal de dents qui leur enflait démesurément la joue, surtout le côté gauche. Celle du douanier de l'aéroport de Taëz était gonflée comme par une grosse bille de verre. Le chauffeur de taxi qui m'a conduit à la ville paraissait plus atteint encore, car il rejetait, de temps à autre, un mince filet de salive verte. Attablé devant une bouteille d'eau gazeuse, le gardien de l'hôtel effeuillait consciencieusement les pousses tendres d'une plante verte et les enfournait dans sa bouche. Une promenade dans la ville, alors que la journée tirait à sa fin, m'a montré l'étendue du fléau : commerçants, employés et artisans mâchonnaient tranquillement les feuilles de *qât*, derrière un comptoir, un bureau ou un établi. Assis à même le sol, sur les trottoirs, des hommes de tous âges se laissaient aller au plaisir du *qât*. La plupart d'entre eux n'avaient pris, à midi, qu'une légère collation. Le chauffeur qui m'a conduit de Taëz à Sanaa se contenta d'un repas frugal. Mais, en guise de dessert, il prit deux grosses bottes de *qât* qu'il n'arrêta pas de mastiquer pendant les trois heures que dura le reste du trajet. Un ami yéménite me déclara un jour : « quand j'emmagasine[6] l'idée même de nourriture m'est insupportable ». Cette attitude est facile à comprendre. En effet, à l'instar de l'alcool, le *qât* est plus efficace quand il est pris à jeun. D'autre part, un habitué peut en consommer, en une seule séance, plus de cinq cents grammes ; il boit, en même temps, une bonne quantité de liquide, qui permet d'extraire de la chique sa substance euphorisante ; enfin, pour en atténuer l'amertume, il croque aussi quelques morceaux de sucre. On comprend dès lors qu'un « bon repas » ne soit pas tout à fait nécessaire avant une séance de *qât*. En fait, il arrive même qu'on s'en passe.

S'il n'est pas rare de rencontrer des chiqueurs isolées, il faut reconnaître qu'ils ne sont pas légion. Ce comportement n'est adopté en fait, que lorsque des raisons majeures empêchent de s'assembler. Mais, dans la plupart des cas, on préfère consommer le *qât* avec des amis. La réunion commence généralement au début de l'après-midi ; elle a souvent lieu chez celui qui dispose du plus joli *mafrij*, sinon le plus spacieux : c'est la pièce maîtresse de la maison qui fait office de salon. Elle est située d'habitude au dernier étage d'une habitation qui contient plusieurs appartements. De ce fait on y jouit d'une très belle vue sur la ville et la campagne. Ses fenêtres sont surbaissées de manière à permet-

(5) M. LE BRAS, Le problème du kat, *Pount*, n° 2, 1967, p. 20.

(6) C'est le verbe couramment employé au Yémen pour désigner l'action de consommer le *qât*. Dans une certaine mesure, ce verbe traduirait mieux la réalité que « chiquer » ou « mâchonner », car le consommateur forme dans sa bouche une petite boule de *qât* qu'il garde entre les dents et la joue jusqu'à ce qu'elle se vide de sa substance euphorisante.

tre à celui qui est assis par terre, à la mode orientale, d'avoir quand même devant lui un horizon dégagé qui invite à l'évasion. De plus, cette salle, presque toujours oblongue, est décorée avec un goût exquis et une délicatesse qui charment les yeux et incitent à la détente. Avec ses plâtres ciselés, ses vitraux aux dessins géométriques, ses petites ouvertures où sont encastrées de minces plaques d'albâtre, le *mafrij*, comme son nom l'indique, créé un sentiment de « délivrance ». Le sol est recouvert de beaux tapis et, contre les murs nus, des coussins moelleux attendent les visiteurs. Au centre de la pièce, dans un grand plateau en cuivre, trois ou quatre narguilés sont placés en permanence, entourés de plusieurs crachoirs et de brûle-parfum.

Dès quatorze heures, les premiers invités arrivent. Cordialement reçus par le maître de céans, ils échangent des propos anodins, ont l'air de s'ennuyer et attendent avec résignation que le groupe soit au complet. Il n'est pas rare que dans une chambre avoisinante se tienne une autre réunion réservée aux femmes. Adossés aux murs, les hommes s'assoient côte à côte, séparés les uns des autres par des traversins sur lesquels ils s'accoudent nonchalamment. Enfin les retardataires arrivent. Avec des salutations empressées et des mots d'excuse, ils occupent les places que leurs amis leur font en se serrant un peu. La porte et les ouvertures sont soigneusement fermées, afin d'empêcher l'air frais de pénétrer. Les bottes de *qât* sont alors débarrassées de leurs enveloppes de feuilles vertes, qui les protègent de la chaleur et leur gardent leur fraîcheur[7]. C'est le moment patiemment attendu par les convives dont les visages s'épanouissent à la vue des belles gerbes. L'amphitryon en assure alors la distribution[8].

La branche de *qât* est soigneusement effeuillée : seules les pousses jeunes et tendres sont choisies. On les arrache une à une, on les met dans la bouche et on les mâche lentement, sans les avaler, de manière à en constituer une boule de la grosseur d'une noix, qui prend sa place dans la joue, la gauche de préférence. Les vieillards ou ceux dont la dentition est défectueuse broient les feuilles dans un petit mortier en bois, avec un ciseau de menuisier, ce qui permet de les concasser sans leur faire perdre leur jus[9].

La chique ainsi « emmagasinée » est arrosée de temps à autre d'eau fraîche, de boisson gazeuse ou d'une infusion de menthe que les invités trouvent devant eux dans une bouteille thermos, un pot de terre ou un récipient émaillé. Ils avalent ensuite ce liquide chargé de la substance du *qât*, rejettent, dans un crachoir, les fibres épuisées, introduisent dans leur bouche de nouvelles feuilles et recommencent la même opération.

(7) Le *qât* est d'autant plus efficace qu'il est plus frais. Son action diminue au-delà du troisième jour de la cueillette.

(8) Il n'est pas rare que les invités viennent avec leur propre provision de *qât*, car il s'agit d'un produit cher que seul un riche personnage est à même d'offrir généreusement à tous ses convives. Quand la société est régie par le système tribal, les réunions ont souvent lieu chez le cheikh, qui pourvoit aux provisions de *qât* en échange d'une rétribution versée par tout le groupe.

(9) Le fin observateur qu'était NIEBUHR notait déjà : « Les gens qui ont de bonnes dents, mâchent ces bourgeons comme ils viennent de l'arbre ; pour les vieillards on les broye dans un mortier ». C. NIEBUHR, *Description de l'Arabie*, II, p. 240, Paris, 1779.

Mais le plaisir du *qât* serait incomplet sans le tabac. On fume en effet beaucoup lors de ces réunions, parfois la cigarette, mais surtout le narguilé, bien plus apprécié des connaisseurs. Plusieurs de ces pipes à eau sont allumées en même temps. Chacune est munie d'un long tuyau de quatre mètres environ, qui passe de main en main et sur lequel on tire avec une certaine volupté. L'atmosphère de la pièce devient bientôt irrespirable et étouffante. Mais il faudrait se garder d'ouvrir la plus petite issue car l'air frais semble gâcher le plaisir des consommateurs. Au bout de deux heures, la drogue commence à produire ses effets. On se sent jovial, communicatif et plein d'entrain. Animée, tour à tour, par la conversation, le chant, la guitare et la danse, la réunion fait oublier à tous les mille soucis de chaque jour. « Quand je mâche du *qât* », me confie un habitué, « j'ai l'impression que le monde m'appartient et que la terre entière tient dans le creux de ma main ». On éprouve aussi le sentiment d'une grande aisance intellectuelle et d'une certaine facilité de parole. Devant moi, un lettré improvisa, séance tenante, un poème d'une dizaine de vers, bien médiocre il est vrai.

Certains observateurs estiment que l'aptitude à l'effort diminue en ces moments, le sujet devenant maladroit et imprécis[10]. Je ne disposais pas d'instruments me permettant de mesurer la puissance physique et le degré d'attention. Je puis témoigner, en revanche, d'un fait qui m'avait beaucoup frappé parce qu'il n'était pas conforme aux idées reçues. Tout en mâchonnant le *qât* plusieurs heures durant, un chauffeur de taxi m'a conduit, avec une remarquable adresse, par des sentiers périlleux, susceptibles de décourager plus d'un Européen.

La gaîté observée lors d'une séance de *qât* semble franche. Elle reste en tout cas dans les limites de la dignité et n'a rien de commun avec l'hilarité due à l'alcool. Mais elle est relativement de courte durée et cesse rapidement dès que le *qât* n'est plus consommé. L'atmosphère devient alors terne ; une certaine anxiété s'empare des invités qui ne se sentent plus enclins au bavardage. Pour retrouver leur entrain ils boivent du *qishr*, infusion faite avec la cosse de café, désaltérante et tonique. Aux environs de dix-neuf heures, ils prennent congé et rentrent chez eux, n'ayant qu'une idée en tête : se retrouver le lendemain.

*
* *

Le *qât* joue un grand rôle dans l'existence des Yéménites. On peut dire, sans exagération, qu'il est le pivot autour duquel tourne l'essentiel de leur vie sociale : réunion amicale, fête, mariage, naissance, circoncision, retour de pèlerinage ou d'un grand voyage... Pour la plupart des habitants des hauts plateaux, une assemblée joyeuse d'où cette plante serait absente semble inconcevable. A l'occasion d'un hyménée, les quantités de *qât* consommées par le marié, ses parents et ses amis sont réellement impressionnantes, eu égard au prix élevé de cette drogue. Dès le début de l'après-midi, les invités affluent, en grand nombre, à la maison nuptiale, y occupent une ou plusieurs pièces et, cinq heures

(10) Cf. M. LE BRAS, Le problème du kat.

durant, ne font que mâchonner le *qât*, fumer le narguilé et écouter un chant religieux. A la tombée de la nuit, tout le monde se rend à la mosquée pour y célébrer la prière. Le cortège reprend ensuite le chemin du retour, accompagné des chants des hommes et des you-you des femmes. Chacun est heureux de retrouver sa place, encore tiède. Après un repas de noce auquel on fait rapidement honneur, le *qât* circule de nouveau entre les convives. Ces derniers, prenant exemple sur le marié, se laissent aller à leur passe-temps favori avec un plaisir évident. C'est seulement au petit jour, alors que depuis minuit l'époux les a quittés pour se rendre à la chambre nuptiale, qu'ils avalent une dernière gorgée d'eau, rejettent la chique épuisée et rentrent chez eux à la recherche d'un sommeil réparateur, bien long à venir.

Non moins importante est la place de cette plante dans les veillées du ramadan. Comme à l'accoutumée, la réunion, qui commence une heure environ après la rupture du jeûne, n'est qu'un prétexte pour consommer le *qât*. Aucune règle de l'hospitalité traditionnelle arabe n'est respectée. Même l'infusion de café n'est pas proposée. A la place il y a le *qât* qu'on offre, dès leur arrivée, aux invités ou aux habitués. On observe alors, chez ces derniers, les mêmes phénomènes et les mêmes attitudes décrits plus haut : détente, gaîté, profusion de paroles, puis un calme réfléchi qui fait place bientôt à une certaine anxiété. Le seul changement notable est dans la durée inusitée de ces veillées, qui se prolongent presque jusqu'à l'aube. Quand l'heure de la reprise du jeûne approche, les convives se séparent. Chacun regagne son domicile, prend un repas et se laisse gagner par le sommeil. C'est seulement au début de l'après-midi qu'il vaque à ses affaires, bien réduites durant ce mois sacré, et fait ensuite son marché. A ce moment le coup de canon qui annonce la fin des mortifications et la reprise des plaisirs profanes est imminent.

*
* *

Il est difficile de préciser exactement la date de l'introduction du *qât* au Yémen. Les autochtones prétendent que cet événement eut lieu au VI^e^ siècle, à la suite de l'occupation du pays par les Abyssins. Mais nous n'avons trouvé nulle trace de cette tradition orale chez les anciens chroniqueurs.Hamdâni (X^e^ siècle), notre principale source quand il s'agit du Yémen, sa terre natale, n'en parle pas. Au XIV^e^ siècle, le voyageur nord-africain Ibn Baṭṭûṭa visita une grande parite du monde musulman. Il séjourna dans plusieurs villes de l'Arabie du Sud et donna des renseignements de premier ordre sur Zabîd, Jibla, Sanaa et Aden. Il décrivit aussi Taëz où résidait alors le sultan, et fournit des informations intéressantes sur la cour et l'étiquette de table[11]. Pourtant dans cette relation de voyage, remarquable par la fidélité et la justesse de l'observation, il n'est nulle part question de *qât*, bien que son auteur parle longuement d'une autre plante dont les feuilles étaient offertes aux invités de marque à Delhi, Mogadiscio et Dhufâr, ville côtière de l'Arabie

(11) Ibn BAṬṬUṬA, *Riḥla*, pp. 247-251 ; Dâr Ṣâdir-Dâr Bayrût, Beyrouth, 1960.

méridionale, sur l'océan Indien[12]. Il s'agit du *tanbûl* ou bétel (*tâmbûla* en sanscrit[13]) dont notre voyageur, toujours à l'affût du pittoresque et de l'insolite, décrit le mode de culture et de consommation. Il en vante aussi les effets : cette plante détruit la mauvaise haleine, parfume la bouche, facilite la digestion, procure la détente et stimule les relations sexuelles. Il serait donc étonnant que le *qât* ait pu échapper à l'œil d'un observateur averti, à la curiosité toujours en éveil, comme Ibn Baṭṭûṭa. Tout nous porte donc à croire que, lorsqu'il visita le Yémen, aux environs de 1330, les habitants de ces contrées n'étaient nullement familiarisés avec cette plante. A son tour, Al -Khazraji, l'historien de la dynastie des Rasûlides, décrit dans les menus détails les festivités à l'occasion de la circoncision des enfants du sultan Ashraf II, en l'an 793/1391. Il énumère donc les divers mets préparés, les différentes variétés de sucrerie et de pâtisserie, toutes sortes de viandes, de légumes, de fruits... tous les cadeaux envoyés par les hauts dignitaires du royaume. Mais il n'est nulle part question de *qât* dans cette longue description[14], ce qui laisse supposer que son usage n'était pas encore répandu au Yémen vers la fin du XIV^e^ siècle. En revanche il est possible que cette plante fût déjà connue de quelques initiés[15]. Elle était en effet recherchée pour ses vertus médicinales par les apothicaires. Mais sa diffusion parmi les différentes couches de la population semble tardive. Dans son Traité historique de l'origine du café, qui fait suite à son Voyage de l'Arabie heureuse, La Roque nous raconte, d'après un tiers, comment le café se répandit au Yémen et supplanta le *qât*. Un mufti d'Aden effectua un voyage en Perse vers le milieu du XV^e^ siècle. « Pendant son séjour, il trouva des gens de son pays qui prenaient du café, à quoi il ne fit pas d'abord beaucoup attention »[16]. A son retour à Aden sa santé s'affaiblit. Se souvenant alors du café qu'il avait vu boire en Perse, il en prit à son tour, dans l'espoir d'une amélioration. Non seulement cette boisson lui fit grand bien, mais il en découvrit aussi les vertus stimulantes et les vanta devant ses intimes. Son exemple fut suivi par ses amis et il eut de nombreux adeptes. Et La Roque d'ajouter, toujours d'après le même auteur arabe, « que l'on se trouva si bien du café que l'on abandonna entièrement l'usage d'une autre boisson que l'on prenait à Aden, faite avec des feuilles d'une plante nommée *cat*, que l'on ne peut pas juger être le thé parce que cet écrivain ne dit rien qui puisse nous le faire penser »[17].

Ainsi le café aurait commencé par supplanter le *qât*, introduit au Yémen avant lui. Mais cette victoire fut de courte durée. En effet,

---

(12) Ibn BAṬṬUṬA, *op. cit.*, p. 156, 254, 262 s.

(13) J. MILLOT, Inde et bétel, p. 75.

(14) 'Alî ibn Ḥasan al- KHAZRAJI, *Kitâb al-'uqûd al-lu'lu' iyya*, t. II, p. 232 s. Leyden, Brill, 1918.

(15) Pour l'historique de la diffusion du *qât* voir surtout : M. RODINSON, Esquisse d'une monographie du qât, *Journal asiatique*, t. 265, 1977, p. 75 sqq.

(16) LA ROQUE, *Voyage de l'Arabie heureuse*, p. 276, Amsterdam, 1716.

(17) LA ROQUE, *op. cit.*, p. 277. Même conclusion in Ch. RADT, Contribution à l'histoire ethnobotanique d'une plante stimulante : le kat. Le kat au Yémen (Note préliminaire), *Journal Agric. trop. Botanique appliquée*, XVI, n°2/5, 1969, p. 232. L'auteur se réfère à R.F. BURTON.

lorsque Niebuhr effectua son fameux voyage en 1762, la mastication du *qât* était bien entrée dans les mœurs. Les Arabes, écrit-il à ce propos, « mâchent continuellement du *Kaad*[18]... comme les Indiens leur bétel : mais nous ne pouvions nous accoutumer au goût de cette drogue... »[19].

Depuis Niebuhr, d'autres explorateurs visitèrent l'Arabie du Sud et notèrent le même engouement des Yéménites pour cette plante stimulante. Mais il semble que son usage fût bien moins répandu que leurs récits ne le faisaient supposer. Il aurait été surtout en vogue dans les milieux bourgeois et parmi les dignitaires, c'est-à-dire dans cette partie de la population à laquelle les voyageurs occidentaux avaient surtout affaire. Quant aux classes laborieuses, notamment les paysans, elles n'étaient pas encore atteintes par ce fléau. On ne comprendrait pas autrement que le Yémen eût pu exporter jadis de si grandes quantités de café, alors que ses hauts plateaux auraient été envahis par le *qât*. Nous disposons aujourd'hui, pour faire la lumière sur ce point précis, d'un texte arabe de la première moitié du XVIII[e] siècle, antérieur donc à la visite de Niebuhr, perdu depuis et publié seulement en 1964. Ce document porte le titre de Loi de Sanaa[20] ; il réunit en fait deux décrets régissant cette ville, l'un de 1164 de l'hégire (= 1748), l'autre, qui complète le premier, fut rédigé en 1234 (= 1819) de la même ère. Ils sont d'une importance exceptionnelle pour tout ce qui concerne la vie sociale et économique de Sanaa aux époques indiquées et nous renseignent notamment sur le prix du *qât*. Nous savons ainsi, d'après le premier texte juridique, qu'une botte de ce produit, de la meilleure qualité, sans grosse tige ni brindille, d'un poids de 10 *waqiyya* (280 g environ), devait être vendue au détaillant 10 *buqsha* (soixante-dix ans plus tard le prix aurait baissé de moitié, puisque le second décret le fixait à 5 *buqsha*). Or, à la même époque toujours selon la même source, les salaires journaliers à Sanaa étaient fixés comme suit :

un maître-maçon : 22,5 *buqsha*
un maçon qualifié : 15 *buqsha*
un aide-maçon : 12,5 *buqsha*
un tailleur de pierre : 12,5 *buqsha*
un maître-plâtrier : 22,5 *buqsha*
un menuisier qualifié : 20 *buqsha*
un aide-menuisier : 15 *buqsha*

Traduits en pouvoir d'achat, ces salaires montrent que le *qât* était alors plus accessible aux petites bourses que de nos jours puisque le simple ouvrier lui-même pouvait se payer une botte par jour, de la meilleure qualité. Ces chiffres sont plus éloquents si on les compare aux salaires et prix actuels. Quand on sait qu'un haut fonctionnaire, de la classe d'un secrétaire d'état, gagnait, en 1969, 600 *riyal* par mois, un médecin des hôpitaux 300 *riyal*, un employé moyen 180 *riyal*, un ouvrier qualifié 5 *riyal* par jour ; que le salaire journalier moyen se situait aux environs de 3 *riyal* et que le prix d'une botte de *qât* de 250 g variait entre

(18) C. NIEBUHR, *op. cit.*, t. II, p. 240.
(19) C. NIEBUHR, *op. cit.*, I, p. 347.
(20) Ḥusayn al-SIYÂGHI, Qânûn Ṣan'â', *Revue de l'institut des manuscrit*, n° X, Le Caire, 1964 (en arabe). Cf. *supra*, ch. V, p. 139, n° 12.

4 et 8 *riyal*, selon la qualité, il devient évident que cette plante était moins chère au XVIII[e] siècle que de nos jours. Il est certain cependant que son prix était assez élevé. Ce coût exagéré serait dû non pas à un excès de demande de ce produit mais à sa rareté, car les hauts plateaux yéménites étaient surtout réservés à la culture du café. En effet, dans un autre décret encore inédit, daté de 1189 (= 1775) et règlementant la vente du *qât* qui donnait déjà lieu à une intense spéculation, il est précisé que les bottes vendues à Sanaa provenaient de la région de 'Afish. Et le commentateur de ce décret d'ajouter : « cet arbre était jadis planté uniquement au lieu dit 'Afish (au sud de Sanaa), mais aujourd'hui sa culture s'étend à tout le district ». Il serait donc possible d'en déduire que la consommation de ce produit n'était pas aussi poussée que ne le laissaient supposer les rapports des premiers explorateurs. En fait elle était l'apanage de la partie aisée de la population. On est d'autant plus fondé à admettre cette conclusion que le vendeur de *qât* était naguère frappé d'une certaine indignité, sans rapport avec la nocivité de la drogue, due uniquement à des préjugés sociaux contre le petit commerce. Le *muqawwit* ou vendeur de *qât*, appartenait en effet à la même catégorie sociale que le tisserand, le musicien, le savetier, le préposé aux bains publics et le *dawshân* (serviteur de la tribu et crieur public)[21]. Aujourd'hui, devant la demande, toujours accrue, de cette plante, le nombre des vendeurs a considérablement augmenté, de sorte qu'ils échappent à leur ancienne condition. Les bénéfices qu'ils tirent de leur commerce leur assurent aussi l'indulgence de leurs compatriotes[22].

De ce bref aperçu historique il résulte que le *qât*, introduit au Yémen avant le café, ne connut d'abord qu'un faible succès. Battu par son rival, il se maintint néanmoins dans certains milieux sociaux qui appréciaient ses vertus euphorisantes. Mais il ne tarda pas à remonter la pente et il finit même par remporter une victoire décisive. Aujourd'hui le paysan yéménite n'hésite pas à arracher les pieds de caféier pour les remplacer par le *qât*, d'un rapport plus rapide et bien plus important.

*
* *

Il ne serait pas inutile de considérer les causes qui imposèrent ces deux plantes à la société yéménite, malgré tous les anathèmes qu'on a commencé par lancer contre elles au nom de la morale et de la religion. Il va de soi que si, au départ et sur une échelle bien réduite, des préférences et des appréciations individuelles ont pu jouer en faveur de l'un ou l'autre stimulant, c'est en définitive à des facteurs économiques qu'ils ont dû successivement leur triomphe.

Répandu d'abord au Yémen parmi les intellectuels et les derviches, l'usage du café gagna progressivement toute l'Arabie. Il passa ensuite en Egypte et en Syrie, avant de faire une timide entrée en Turquie,

(21) Cf. *Supra*, ch. I p. 21.

(22) Plus conservateurs que les citadins, les paysans affichent encore un certain mépris pour le vendeur de *qât*. Le cultivateur juge indigne de lui d'écouler sur le marché ses propres produits. Aussi a-t-il recours à des intermédiaires qui réalisent ainsi d'importants bénéfices ; en revanche, ils acceptent une certaine déconsidération.

notamment à Constantinople où il était inconnu avant 1554. La vogue de cette boisson stimula l'activité du paysan yéménite qui accorda à l'arbre tous ses soins. Et lorsque l'Europe en fit la découverte, vers la fin du XVI[e] siècle, la demande dépassait déjà l'offre. En fait on devra attendre près d'un siècle avant qu'il n'y reçût droit de cité. On est édifié, en lisant la relation de voyage de Niebuhr, devant toutes les richesses qui se déversaient alors sur l'Arabie heureuse. « Les marchands arabes [de Mukha] avaient chargé un million d'écus sur le vaisseau anglais venant de Dsjidda, et celui sur lequel nous nous embarquâmes portait 250 000 écus en argent comptant. Toutes ces sommes consistaient presque uniquement en ducats de Venise et en écus d'Allemagne... ». On peut supposer, ajoute l'auteur, que d'autres bateaux avaient également emporté de ces mêmes ports des sommes considérables[23].

On comprend dès lors que le paysan yéménite fût intéressé par le seul produit qu'il pût alors exporter. Quant au *qât*, il était loin d'être négligé, car il constituait malgré tout une appréciable source de revenus. Mais sa faible consommation, par les riches commerçants et les hauts dignitaires, en limitait évidemment la culture. Néanmoins la demande allait en s'accroissant. En effet, selon la règle courante de l'imitation, les petites gens cherchaient à s'initier aux plaisirs de la bourgeoisie et de la noblesse. De sorte que, lorsque le commerce du café commença à échapper aux Yéménites (d'une part, à cause de la concurrence étrangère qui réussit à faire pousser le caféier ailleurs, d'autre part, parce que le Pacha d'Egypte prit pour lui presque le monopole du café), le paysan des hauts plateaux intensifia la culture du *qât* afin de remédier à ses difficultés financières. Son enteprise réussit d'autant plus aisément que ses compatriotes avaient pris l'habitude de boire une infusion faite non pas avec le grain de café, réservé à l'exportation, mais avec son *qishr*[24] ou cosse. Ils pouvaient donc se passer facilement du premier stimulant auquel ils étaient peu habitués, alors qu'ils s'accoutumaient de plus en plus à l'autre.

*
* *

De nos jours, la mastication du *qât* prend des proportions alarmantes. Dans un article bien documenté, M. Mancioli et A. Parrinello publièrent en 1967 les résultats d'une enquête statistique sur l'usage du *qât* au Yémen de 1955 à 1967. Ils appartenaient, l'un et l'autre, à la mission médicale italienne établie à Taëz, et purent ainsi, grâce à leur excellente position, étudier 27 410 cas. Il est donc légitime d'accorder à ce travail un certain crédit. Il en ressort que les hommes de 17 à 50 ans font un usage habituel de cette plante dans une proportion de 67,3 %, contre 37,8 % chez les femmes. Les chiffres sont encore plus éloquents quand on prend en considération la totalité des consommateurs (habi-

(23) C. NIEBUHR, *op. cit.*, I, p. 425 s.

(24) La manière de préparer le café *qishr*, est minutieusement décrite par LA ROQUE. Aujourd'hui encore, on boit le *qishr* dans les maisons yéménites où le café noir est rarement servi. Dans les hôtels, on propose parfois aux clients du café turc ; mais il est souvent remplacé par du café instantané, évidemment importé !

tuels et occasionnels) : les proportions, selon les sexes, sont respectivement de 90,69 et 58,55 %. Ainsi donc 76,2 % de la totalité de la population, y compris les enfants, consomme le *qât* plus ou moins régulièrement[25].

Malgré son importance, cette statistique n'est nullement exempte de défauts et permet à peine de se faire une idée exacte de la situation. Elle s'étend en effet sur douze ans, ce qui donne comme moyenne annuelle 2 285 cas par excès. C'est manifestement insuffisant pour une population de cinq millions d'habitants. De plus, les résultats sont entachés d'erreurs au départ, car les enquêteurs ont interrogé essentiellement leurs patients, c'est-à-dire des malades dont l'altération de santé pourrait être due précisément à l'abus du *qât*. En outre, ils ont tenu compte uniquement de la fréquence de la consommation. Mais nous sommes également intéressés par son importance, c'est-à-dire par la quantité ingérée. Un amateur de tabac peut fumer régulièrement cinq cigarettes par jour ; on ne le comptera pas pour autant au nombre des vrais fumeurs. Fait plus regrettable encore, cette statistique laisse dans l'ombre un point crucial du problème : l'évolution de l'usage du *qât* durant les douze années de l'enquête : est-il en régression ou en progrès et dans quelle proportion ?

En dépit de ses lacunes, l'investigation entreprise par les deux médecins italiens compte sans doute parmi les meilleures contributions au problème du *qât*. Elle montre à l'évidence la place de choix qu'occupe ce stimulant dans la société yéménite. Jamais une telle position n'a pu être occupée par le café, même quand il était au zénith de sa vogue. Il serait facile d'expliquer un tel succès par les seuls effets de la drogue. Mais ils sont tardifs, et tout comme la première cigarette, la première chique de *qât* n'est jamais appréciée. Ma propre expérience de cette plante ne va pas au-delà de la mastication de quelques feuilles, que je n'ai pu garder longtemps dans ma bouche tant leur saveur m'était désagréable. En réalité, elle fut recherchée d'abord pour ses vertus médicinales. Aujourd'hui encore, une partie importante de la population lui attribue différents pouvoirs prophylactiques et psychiques : elle combattrait la maladie, purifierait la bouche, augmenterait la puissance sexuelle et attiserait l'intelligence. De telles croyances sont d'autant plus difficiles à extirper qu'elles sont anciennes. Déjà, en 1865, un certain Paul de Amina, « ancien secrétaire du gouvernement général de l'Yemen », publiait une petite étude sur « le *Gatt*, plante de l'Arabie, spécifique contre le choléra et la peste ». Cet opuscule, essentiellement consacré aux origines géographiques de ces deux fléaux, se propose de prouver que ceux qui mastiquent le *qât* en sont préservés. L'auteur prétend avoir constaté par lui-même les propriétés médicinales de cette plante. « On doit observer », écrit-il, « que si le choléra importé par les wahabites ne fait pas chez les habitants du Téhamah de l'Yémen les ravages qu'il devrait y faire, c'est que le *gatt* les préserve. Cela est si vrai

(25) MANCIOLI et PARRINELLO, *op. cit.*, p. 135 s.

que Bonaparte Moustapha Pacha a été obligé d'annuler tous les droits dont cette plante se trouvait frappée[26] ».

D'autres facteurs, comme l'imitation et le savoir-vivre[27], contribuent également à étendre l'usage du *qât*. Nous ne faisons que les mentionner. Mais nous ne pouvons pas passer sous silence la grande part prise par les adultes à la diffusion de cette drogue parmi les jeunes, parce qu'ils veulent en faire de « vrais hommes ». L'apprentissage du Yéménite, en la matière, commence en effet à un âge bien tendre, non pas en cachette, mais avec l'assentiment et l'encouragement admiratif des parents. J'ai vu un officier supérieur inciter son garçon de sept ans à mâcher les feuilles de cette plante pour qu'il devienne un « Yéménite accompli ».

Ces différentes considérations psycho-physiologiques ne nous feront pas oublier que le *qât* doit aussi son succès, pour une part non négligeable, à son rôle social ? Une séance de *qât* n'a rien de commun avec une réunion mondaine où les invités sont guindés et mal à l'aise. Autant celle-ci semble froide et factice, autant celle-là paraît chaude et spontanée. Il y règne une ambiance de franche gaîté qui contribue au relâchement des inhibitions sociales. Elle porte également à une certaine nonchalance. Aussi le Yéménite qui s'habille à l'occidentale, troque-t-il volontiers le pantalon, dans lequel il se sent enserré, contre la robe traditionnelle qui lui confère plus d'aisance. Déjà l'atmosphère même du salon invite à l'abandon. La douce chaleur dégagée par les narguilés, l'odeur du tabac et les arômes de l'encens qu'on jette de temps à autre dans le brûle-parfum constituent autant d'appels à la quiétude et au délassement[28]. Le dénominateur commun de toutes les séances de *qât* est en effet la détente. Cette plante provoque une agréable excitation intellectuelle, une certaine euphorie et un relâchement de la tension nerveuse. Les processus psychiques sont exaltés et l'on se remémore facilement des événements totalement oubliés[29]. On sent alors le besoin de s'épancher, de partager ses sentiments, de communier avec autrui.

(26) Paul de AMINA. Le gatt, *plante de l'Arabie, spécifique contre le choléra et la peste*, Constantinople, 20 sept. 1865, 20 p. (p. 12).

(27) Une des premières règles du savoir-vivre yéménite est de conformer sa conduite à celle d'autrui, de suivre les façons et le goût du groupe. A ce propos on cite souvent, à Sanaa, le vers d'un poète populaire yéménite : « si tu es en compagnie montre ta bonne conduite ; accepte ce qu'on t'offre : *qât*, chique de tabac ou narguilé ».

(28) Douce et énivrant au début, l'atmosphère ne tarde pas à devenir franchement étouffante, à cause des fumées exhalées par plusieurs narguilés. Les Yéménites n'éprouvent aucune gêne à respirer cet air vicié, chargé d'arômes et d'haleine. Plus encore, ils ne peuvent souffrir qu'on ouvre une seule fenêtre pour assainir la pièce. Pour ma part, dès que la réunion battait son plein, j'éprouvais un sentiment de claustration et une sensation d'étouffement. J'étais souvent dans l'obligation de quitter la salle de réunion à la recherche d'un peu d'air frais.

(29) Les meilleures et les plus riches informations que j'aie obtenues sur la société yéménite ont été fournies lors des séances de *qât*. Un soir, j'ai trouvé le plus fin de mes informateurs dans un état visible de prostration. Il était maussade et paraissait de mauvaise humeur. Deux heures durant, il me fut impossible de nouer avec lui une conversation alors que d'habitude il était très loquace. Il m'avoua enfin que n'ayant pas eu sa ration quotidienne de *qât* frais, il était réduit à en mâcher les feuilles désséchées, sans effet sur lui. Aussi était-il de fort mauvaise humeur. J'ai veillé dès lors à ce qu'il ne manquât pas de *qât*, durant toute la durée de mon séjour.

On peut affirmer, sans nulle exagération, que le *qât* crée entre les commensaux un véritable sentiment de fraternité. Les barrières tombent et les contraintes disparaissent, pour céder la place à l'entente et à l'harmonie. Botta, l'un des rares voyageurs occidentaux qui apprécia la douce euphorie du *qât*[30], note à ce propos : « Je trouve quelque chose de social dans cet usage ; j'aime la vue de ces paquets de branches verdoyantes, dont l'odeur est agréable et dont l'effet porte insensiblement à prendre plaisir à ce que chacun dit et à chercher à le rendre. De l'encens que l'on a soin de brûler de temps en temps, ajoute un peu à l'enivrement, et les heures passent plus vite et plus agréablement que dans nos sociétés »[31].

Les poètes yéménites ont souvent exalté les vertus de cette plante et vanté ses effets sociaux :

« Il y a dans le qât une consolation
Pour qui est accablé de soucis et de chagrin.
Du vin, il en a la délicatesse,
Mais il n'est point prohibé.
Il en possède la pureté, pour l'œil,
Et le même goût agréable, pour la bouche.
En lui le lettré trouve le réconfort,
Et on y découvre aussi une protection contre l'affliction.
C'est le messager de la fraternité :
Il groupe les gens et les unis ».

Comme on le voit, dans cet éloge qui fait appel aux plaisirs des sens, le poète n'oublie pas l'action bienfaisante du *qât* sur le groupe, sujet que nous devons à présent aborder. Dans une société essentiellement rurale, qui a vécu longtemps en vase clos et pour qui les mille distractions de la vie ne sont que des mots dépourvus de sens, qui ne connaît qu'une musique rudimentaire et dont le développement artistique et culturel s'est arrêté depuis plus de mille ans, qui dispose de beaucoup de loisir et d'un minimum de divertissement, à qui l'alcool est interdit et les réunions mixtes sont prohibées, dans cette société où l'on s'ennuie, le *qât*, tel un baume, donne la consolation et apporte l'apaisement. Lors de ces séances, on est rarement témoin d'une discussion véhémente et personne ne cherche à briller au détriment d'un autre. La bonne humeur est de règle, chacun est attentif, dans une attitude amicale, à ce que dit son voisin et est payé spontanément de retour. De ce point de vue, le *qât* contribue au maintien de la cohésion sociale. Mais il est aussi un facteur important de concorde et de paix. Grâce à ses vertus euphorisantes, il procure la détente, calme le système nerveux et incite à la longanimité. Je n'irai pas jusqu'à dire qu'il adoucit les mœurs. Mais de tous les Arabes que j'ai étudiés, les Yéménites sont certainement les plus courtois et les moins portés à la violence.

(30) P.E. BOTTA, *Relation d'un voyage dans l'Yémen, entrepris en 1837 pour le Muséum d'Histoire naturelle de Paris*, p. 118 ; édition avec notice sur l'auteur par Ch. Levasseur, Paris, 1880.

(31) P.E. BOTTA, *op. cit.*, p. 112.

*
* *

Il y a malheureusement le revers de la médaille. Si nous n'avons rien à dire contre le *qât* pris modérément et estimons même qu'il exerce une influence heureuse sur les relations sociales, nous devons reconnaître que son usage abusif aboutit à des conséquences désastreuses pour l'homme et la société. Parce que cette plante finit par créer, chez les habitués, une accoutumance proche de la toxicomanie, elle les réduit à un état de servitude et les contraint aussi à augmenter graduellement les doses pour atteindre le degré de satisfaction recherché. D'où une série de répercussions néfastes sur la santé individuelle, l'économie et la famille.

Les incidences du *qât* sur la santé du consommateur ont été si souvent décrites[32] qu'il nous semble inutile de les rappeler. Et l'on sait que celui-ci préfère se passer de nourriture que de sa drogue. Malheureusement, dans ce drame humain il n'est pas seul en cause. Toute sa famille paie aussi les conséquences de cette habitude par les privations auxquelles elle se trouve astreinte. Un père de trois enfants dont le revenu journalier était de 13 *riyal* en dépensait 7,5 pour le *qât*, 2 pour le tabac et le reste pour la nourriture et les besoins de cinq personnes. Est-il nécessaire de préciser que les enfants, comme leur mère, comme le mari lui-même, se trouvaient dans un était pitoyable de sous-alimentation ? Pour justifier sa négligence criminelle, il prétendait que sa dose habituelle de *qât* lui était aussi indispensable que l'air qu'il respirait. « J'ai vendu un lopin de terre », me confia-t-il « pour que je puisse « emmagasiner ». Au besoin, je volerai ; mais il m'est impossible de m'en passer ». On ne saurait mieux relater les effets de la toxicomanie.

Sur le plan économique, les méfaits du *qât* ont été particulièrement bien analysés par Mohammed Saïd el-Attar[33]. Nous nous contenterons donc de renvoyer à son excellent travail. Ajoutons seulement que selon les estimations du directeur d'une grande organisation internationale ayant son siège à Sanaa, une famille yéménite de cinq personnes consomme, par jour, pour un dollar de *qât*, ce qui revient à dire que le Yémen gaspille quotidiennement en pure perte plus d'un million de dollars. Ce chiffre, qui semble à peine croyable, n'est pourtant pas très loin de la vérité, même si l'on tient compte de la différence de niveau de vie entre la ville et la campagne. Il est probable en effet que le citadin dépense plus pour le *qât* que le villageois. Ainsi à Khamir, gros bourg de 2 000 âmes environ, la vente journalière de *qât* était approximativement de deux cents dollars. La consommation moyenne serait donc d'un dollar par famille de dix personnes. En réalité, à supposer que les prix soient les mêmes qu'à Sanaa, ce calcul semble partiellement erroné car il ne tient pas compte du *qât* que le planteur ne vend pas parce qu'il le réserve à sa propre consommation. Il ne serait donc pas exagéré d'affirmer que le Yémen dépense par jour, pour accéder à son paradis

(32) Cf. *Ci-dessus* n° 2, 3 et 4.

(33) Mohammed Saïd el-ATTAR, *Le sous-développement économique et social du Yémen.*

artificiel, près de 800 000 dollars, quelque 300 millions de dollars par an. Il y a là de quoi rêver, surtout si l'on prend en considération la faiblesse du pouvoir d'achat. Quand on saura, d'autre part, que le prix du café exporté durant les six premiers mois de 1969 est de 3 378 379 *riyal*, soit 675 748 dollars, on n'appréciera que mieux les dépenses fantastiques que font les Yéménites pour leur détente. Sans doute, cet argent n'est pas perdu pour le pays puisqu'il s'agit d'un circuit économique fermé. Il ira enrichir un petit nombre de cultivateurs et des centaines de détaillants. Il est néfaste pour le Yémen que cette plante, qui endort sa vitalité, le prive aussi des devises étrangères dont il a tant besoin ? Plus difficile à cultiver et à entretenir que le *qât*, le café est aussi d'un rendement moins rapide et moins avantageux. Durant l'année 1967, l'exportation de ce produit a été inférieure à 3 000 tonnes.

Pour mieux illustrer les méfaits du *qât* sur l'économie yéménite on pourrait, comme le fait Mohammed Saïd el-Attar, calculer le nombre d'heures perdues lors des séances consacrées à la mastication. Mais cet argument, bien que valable dans une certaine mesure, ne nous retiendra pas longtemps, car dans les sociétés industrialisées on en perd presque autant aux repas, devant une bouteille d'alcool ou un écran de télévision, au café, dans les salles de spectacle, au stade, au champ de course ou autour d'un tapis vert. Tout compte fait, le temps consacré par le Yéménite au travail, n'est pas sensiblement inférieur à celui de l'homme occidental. Malheureusement le rendement est bien moindre en quantité, car la fabrication est encore au stade artisanal. Il l'est surtout en qualité, car l'excès de *qât* dérobe l'énergie du Yéménite et diminue sa capacité de travail, de sorte qu'il n'a guère le cœur à l'ouvrage.

Sur le plan social, enfin, les séances de *qât*, par leur fréquence quasi quotidienne, aboutissent parfois à des résultats bien différents de ce qu'on pourrait attendre d'une réunion amicale. Elles favorisent en effet le développement de certaines relations intimes entre les habitués. Même quand elles demeurent innocentes, de telles relations ne manquent pas de porter atteinte à la vie familiale. La société islamique, qui élève la séparation des sexes au rang d'une institution, voit cette disposition fâcheusement accentuée par les interminables réunions de *qât*. Les hommes passent le meilleur de leur temps loin de leurs femmes et de leurs enfants. Le ménage ainsi sacrifié ne survit que grâce à la bonne volonté de l'épouse. Mais le drame éclate quand le besoin créé par la drogue est satisfait au détriment du pain quotidien. En engendrant la pauvreté, cette plante devient une source de discorde. Dans une enquête sur le mariage au Yémen nous avons constaté que le divorse est souvent mis en rapport avec l'abus du *qât*.

*
* *

Comme on peut s'en rendre compte, le dossier du *qât* est lourdement chargé. Ce qui était, au départ, un facteur de cohésion, devient, par son abus, une cause de dissolution. Les cris d'alarme lancés par les

organismes internationaux, les médecins et les sociologues ont été incapables d'arrêter la progression du mal. Tout au plus ont-ils fini par attirer l'attention d'une partie des consommateurs sur les méfaits de la drogue. Hélas ! l'habitude prise est trop solidement enracinée pour qu'ils puissent s'en défaire par un acte de volonté, sans que rien ne leur soit offert en échange. Aussi se contentent-ils de jeter l'anathème sur cette plante d'où vient tout le mal, tout en mâchonnant ses feuilles avec volupté. Ils admettent le bien-fondé de toutes les critiques dont elle fait l'objet et connaissent la diatribe lancée par leur poète populaire :

« Le qât *n'est qu'une herbe verte,*
Dont les humains n'ont nul besoin.
Si quelques-uns l'affectionnent,
Excusons-les : ce sont des bœufs ».

En fait, le *qât* est souvent accepté comme un mal nécessaire par les Yéménites cultivés. « Il y a trop de loisirs et pas assez de distractions », répètent-ils à l'unisson. A leur avis, le grand responsable de cet état de choses est l'oisiveté.

Cette prise de conscience est certes bénéfique. Mais elle ne suffit pas à arrêter un fléau social en face duquel les autorités yéménites se sentent presque désarmées. Des mesures gouvernementales, même énergiques, ne pourraient pas, à elles seules, en venir à bout, pas plus que les décisions tyranniques et les ukases n'avaient réussi à détourner les gens du tabac. Un décret frappant d'interdiction la culture et la vente du *qât* soulèverait en effet plus de difficultés qu'il n'en résoudrait. Sa mise à l'index, au nom de l'Islam, aurait-elle plus de succès ? Une telle mesure aurait pu être efficace au moment de la découverte du *qât* si elle avait eu pour elle l'unanimité des docteurs de la loi. Aujourd'hui, après plusieurs siècles de consommation, elle ferait seulement sourire.

Devrait-on avouer son impuissance et se déclarer vaincu ? Il ne nous appartient pas de moraliser. Mais il ne serait pas interdit de préconiser des solutions. Il y a d'abord celle proposée par M. El-Attar : d'une part, encourager le planteur, en lui offrant une indemnité, à arracher le *qât* et à le remplacer par le café ; en règlementer l'usage, d'autre part. A la longue, cette mesure pourrait être efficace. En réalité tant que le paysan yéménite trouvera son profit de la vente de ce stimulant, il continuera à le cultiver sans se soucier de ses répercussions. Sur le plan strictement économique, une diminution de l'offre n'aboutit pas nécessairement à une raréfaction de la demande. Mais il en résulte, par contre, une augmentation du prix de vente. Une taxation abusive conduirait à des résultats presques identiques : l'intoxiqué se ruinerait davantage et la vente se réfugierait dans la clandestinité.

A vrai dire, une pression sur l'offre n'aurait de chances de succès que si l'on agissait simultanément sur la demande. Or, au stade actuel de la lutte contre le *qât*, la mesure la plus urgente semble d'ordre éducatif. Si, comme nous le croyons, la vogue de cette drogue est due surtout à l'ennui, la solution consisterait alors à attaquer le mal à sa racine en permettant à l'homme yéménite de mieux remplir ses loisirs. Cet effort concernerait surtout la jeunesse qu'il faudrait protéger, en priorité, grâce à l'enseignement et aux sports. On ne saurait pour autant

négliger les adultes, car l'éducation commence au foyer. Il s'agirait de montrer aux parents les dangers qui les guettent par suite d'un usage immodéré de *qât*. Peut-être seraient-ils portés à se montrer plus raisonnables, sinon pour eux-mêmes, du moins pour leur progéniture. Toujours est-il que des mesures apportées à la solution de ce grave problème dépend, du moins en partie, l'avenir du Yémen.

XI

LES JUIFS DU YÉMEN : APPROCHE ETHNOLOGIQUE

Liliane KUCZYNSKI

Lorsque Yomtov Sémach, avec l'esprit « progressiste » et « moderniste » qui était celui de l'Alliance Israélite Universelle, visita les Juifs du Yémen en 1910[1], il fut frappé par le caractère « archaïque » de cette communauté. Il est vrai que jusqu'en 1948, malgré les échanges continuels entre les différentes communautés juives du monde méditerranéen, aucune influence étrangère notable ne vint modifier son organisation interne, organisation originale où l'on retrouve bien des traits développés par Goitein dans son analyse des textes de la Geniza du Caire[2].

Le but de cet article n'est pas de faire une étude de la vie des Juifs au Yémen ou de leurs coutumes, sujet amplement traité par E. Brauer[3], mais d'en souligner certains aspects, qui nous sont apparus comme les plus typiques face aux autres communautés juives et au milieu musulman.

I. Les maisons juives

Tous les voyageurs ont célébré la beauté de l'architecture au Yémen, la variété et le raffinement des constructions en remarquant, par comparaison, la modestie de l'habitat juif.

Le statut de *dhimmi* comportait, en effet, certaines restrictions : depuis le retour de l'exil de Mawza' (1679), les Juifs devaient vivre dans

(1) Yomtov SEMACH, *Une mission de l'Alliance au Yémen*, A.I.U., 1910, 122 p.

(2) S.D. GOITEIN, *A mediterranean society*, 3 vol., University of California Press.

(3) On se reportera à l'étude détaillée et inégalée de E. BRAUER, *Ethnologie der jemenitischen Juden*, Heidelberg, 1934, 402 p.

des quartiers séparés (*Gâ' al-Yahûd* de Sanaa, réuni à la ville arabe par un mur en 1810, quartier d'Asmara à Saada etc.), leurs maisons ne devaient pas atteindre en hauteur celles des Musulmans (quatre étages, neuf mètres au maximum) et devaient être d'un aspect beaucoup plus sobre. Mais, très généralement, il faut noter que dans un pays qui, ne serait-ce qu'en raison de sa topographie et de sa structure sociale, ne fut jamais unifié, il a existé de multiples variantes régionales concernant l'application de ces restrictions. Elles n'ont été effectives que dans les villes, et particulièrement à Sanaa où, d'une part, la communauté juive a été, jusqu'au début du XX^e^ siècle, importante et bien structurée et où, d'autre part, s'est exercé, avec des éclipses, le pouvoir de l'imam, qui n'atteignait pas les régions du Nord ou de l'Est. Malgré tout, il semble que, même pour ce qui concerne les villes, il faille nuancer cas par cas.

A Manâkha, par exemple, le noyau originel de la ville semble avoir été un petit village juif, la cité musulmane s'étant construite à côté[4]. A Saada et Haïdan, où les tribus étaient particulièrement puissantes et le pouvoir de l'imâm particulièrement absent, les maisons des riches Juifs étaient plus hautes et plus imposantes que celles des Musulmans. Le niveau de richesse permettait de passer outre les restrictions. Encore faut-il se poser une question : l'existence de quartiers séparés, dans les villes, ayant bien certainement une origine discriminatoire, n'avait-elle que cette seule fonction dans la société yéménite des XIX^e^-XX^e^ siècles ? Caractérisée par une absence totale de centralisation, de force d'unification, cette société se constituait de communautés séparées, desquelles l'imâm exigeait une allégeance minimale : l'impôt. En dehors de cette contribution, les Juifs vivaient selon leurs propres lois et coutumes, sur lesquelles ils veillaient jalousement. Il n'est donc pas totalement impossible qu'à côté de la mesure discriminatoire (qu'il n'est pas question de sous-estimer), le particularisme culturel se soit traduit volontairement, dans les villes, par un particularisme « spatial ». La concentration de l'habitat était, comme en bien des villes du Moyen-Orient, une expression du groupe, tant familial que culturel ou social. Les contrats de mariage de Sanaa comprenaient l'obligation, pour le mari, de fournir à sa femme un domicile avec entrée et sortie dans le quartier juif[5].

Dans les campagnes, les deux groupes étaient mêlés, ce qui n'exclut pas l'existence de hameaux entièrement habités par des Juifs : Arnaud mentionne un village de potiers juifs du Wadi Sirr, région située à l'est de Sanaa[6]. L'habitat juif ne comportait pas de différence avec celui des Musulmans : maisons de briques de terre crue, ou de pierre selon les régions avec étables, poulaillers et entrepôts dans les étages inférieurs. Pour expliquer ce fait, Rathjens, dans une étude très précise[7] suggère une hypothèse : les Juifs se seraient établis dans les villes plus ancien-

(4) Tomas GERHOLM, *Market, mosque and mafraj*, social inequality in a yemeni town, Stockholm studies in social anthropology, 5, 1977, 217 p., p. 33.

(5) GOITEIN, op. cit. t. 3, p. 104.

(6) T.J. ARNAUD, Relation d'un voyage à Mareb (Saba) dans l'Arabie méridionale, entrepris en 1843, *Journal asiatique*, 1845, t. 5, 4° s., p. 222.

(7) Carl RATHJENS, Jewish domestic architecture in San'a, Yemen, *Oriental notes and studies*, The Israel oriental society n° 7, Jerusalem 1957 ; nous suivons cet article pour la description de la maison urbaine.

nement que dans les villages, où les mouvements de population étaient plus fréquents. Actuellement, les Juifs restant au Yémen habitent, parmi les Musulmans, les bourgades du nord du pays ; quelques familles qui ont quitté, lors de la guerre civile de 1970, leurs anciennes maisons de Saada, habitent, dans les villages alentour, des maisons musulmanes, sans aucun signe juif apparent, car elles se considèrent comme hébergées.

La maison juive urbaine, spécialement celle de Sanaa, mérite d'être décrite en détail. Elle est caractérisée par certaines particularités dues à l'histoire, aux conditions socio-religieuses.

Contrairement aux maisons-forteresses des Musulmans, à plusieurs niveaux bien distincts et sans fondations, les maisons juives comportaient plusieurs caves, parfois situées à 2,50 m au-dessous du sol. Traditionnellement artisans et commerçants, les Juifs devaient disposer, pour stocker leur matériel et leurs marchandises, de plusieurs entrepôts et greniers, situés à différents niveaux (entresols), en-dessous des pièces d'habitation. Une de ces caves, la plus froide, était particulièrement destinée à la préparation et à la conservation du *'araq*, eau de vie de raisins séchés, interdite aux Musulmans mais fabriquée et consommée par les Juifs, notamment pour le rituel. Dans les maisons juives, on trouvait toujours un entrepôt contenant le moulin à grains, rare dans les maisons musulmanes urbaines, mais qui s'explique peut-être, dans le cas des Juifs, par le soin particulier donné à la mouture à l'occasion de la Pâque. La présence de ces caves semble avoir pallié la restriction en hauteur des maisons ; elles permettaient, en outre, la communication des habitations entre elles, par un réseau de couloirs souterrains. Au niveau de la rue se trouvait l'échoppe qui, pour des raisons de sécurité, ne s'ouvrait que de l'extérieur et n'avait aucune communication avec la maison proprement dite.

Une autre particularité des maisons juives était, outre la pièce de réception commune aux demeures juives et musulmanes – à la différence que dans les habitations juives, celle-ci n'était pas située sur le toit – l'existence d'une pièce dite *sukkoh* au Yémen. Dans le toit de celle-ci était ménagée une ouverture amovible en lattes de bois. Lors de la fête de *soukot* (fête des cabanes), ce cadre était retiré et l'ouverture laissée libre à l'air. Dans la pièce, décorée de feuilles, de fleurs et de fruits, la famille entière prenait ses repas pendant les 8 jours de la fête, et les hommes y dormaient. D'autres communautés juives ont trouvé, pour l'établissement de la *soukah* (en hébreu), diverses solutions (sur les balcons ou les terrasses des maisons en Pologne, par exemple). L'originalité de la *soukah* yéménite réside dans le fait qu'elle est quasiment intégrée à la structure de la maison.

Mais ce qui distingue le mieux les maisons juives des musulmanes, c'est la présence, dans les premières, d'une cour intérieure ouverte, *ḥujra*, située au premier étage, autour de laquelle sont distribuées les pièces d'habitation. Un de ses côtés n'est pas fermé, laissant une vue claire sur le voisinage ; de ce point de vue, la fonction de la cour intérieure est la même que celle du *mafrij* musulman, qui constitue l'étage le plus élevé. Toutes les décorations de gypse, d'albâtre, les

vitraux de verre coloré, les effets de lumière qui, dans les demeures musulmanes, se voient de la rue, sont ici disposés vers l'intérieur, de façon à orner la cour ; les façades extérieures, très sobres, ne sont agrémentées que de fenêtres en albâtre et de mucharabiech en brique (puis en bois à partir de l'occupation turque). Directement sur le toit se trouve généralement la pièce privée du maître de maison, *manẓar*. La cour est décorée de pots de plantes aromatiques (basilic notamment). En souvenir de la destruction du temple de Jérusalem se trouve, sur le mur est, un emplacement nu non recouvert de plâtre, la *menora*, que les autres communautés nomment *misraḥ*.

L'origine de ces maisons typiques des Juifs du Yémen et spécialement de Sanaa, est assez mystérieuse. On trouve (rarement) des cours intérieures au premier étage dans quelques villes arabes de la côte (Jeddah, Ḥudayda). Il s'agit vraisemblablement d'une influence méditerranéenne (développement de l'atrium romain) importée dans la région de la mer Rouge à l'époque hellenistique. Une analyse linguistique faite par Goitein[8] montre que le mot désignant cette cour intérieure est d'origine sabéenne. Peut-on en déduire que la construction elle-même a son origine dans l'Arabie du sud pré-islamique ? ou que les Sabéens l'ont eux-mêmes empruntée par l'intermédiaire d'immigrants – parmi lesquels des Juifs – au modèle classique méditerranéen ? Aucune preuve n'a pu être avancée. On ne sait pas non plus quand et pourquoi la cour intérieure a pu être transportée au premier étage, à l'instar du *mafrij* musulman. Peut-être est-ce pour des raisons de sécurité ? Peut-être est-ce pour laisser plus de place aux entrepôts, greniers et ateliers ? Peut-être est-ce simplement à l'imitation de la maison musulmane des plateaux ? La question reste actuellement sans réponse. Il n'en reste pas moins que ce type de construction est fort ancien ; il révèle aussi certains traits de la vie des Juifs citadins du Yémen : vie familiale, centrée sur la maison (où cohabitent plusieurs générations), avec sa cour et ses ateliers, plus que sur la vie de la rue.

II. Le vêtement juif

L'analyse des vêtements portés par les Juifs au Yémen est encore à faire. Il n'existe, en particulier, aucune étude sur les bijoux, malgré la grande réputation de l'orfèvrerie yéménite[9].

Comme pour l'habitat, les différences sont sensibles entre villes et campagnes, aussi bien dans le vêtement lui-même que dans les étoffes ou les broderies. Il faut aussi particulièrement distinguer le costume des Juifs de Sanaa de celui des Juifs d'autres régions, beaucoup plus proche du vêtement des Musulmans.

(8) S.D. GOITEIN, Appendix on seventeenth century documents relating to jewish houses in San'a, in C. Rathjens, op. cit.

(9) Rathjens a réuni, dans les années 1930, une très importante documentation ; ses manuscrits et photos, déposés à Hambourg et à Jérusalem, sont encore inexploités ; par conséquent, on doit considérer comme provisoire toute analyse du vêtement et des bijoux juifs.

Tous les voyageurs ont été frappés par la simplicité, voire la pauvreté du costume juif. Une prescription islamique relative au statut de *dhimmi* exigeait des Juifs à l'extérieur de leur quartier le port exclusif de vêtements sombres, prescription reprise à leur compte par les Juifs eux-mêmes pour le maintien de leur communauté et de leur particularisme. Un mémorandum du Bet Din de Sanaa (XIX^e siècle) concernant la sauvegarde de la moralité conseille aux femmes surtout d'être modestes dans leur comportement, et de ne se montrer parées pour le shabat qu'à l'intérieur du quartier juif, pour ne pas éveiller la convoitise des Musulmans[10].

Les hommes portaient une *fûṭa*, pièce de coton bleu-noir, serrée à la taille et descendant jusqu'aux genoux (le pantalon, élément essentiel du costume féminin, n'a été introduit, pour les hommes, que plus tard, sous l'influence européenne et turque, et est encore aujourd'hui très loin d'avoir remplacé la *fûṭa* ou la robe). Sur la *fûṭa*, une chemise unie ou rayée, nommée *taḥtâni*, s'il s'agit d'un vêtement large, que l'homme porte dans sa maison et dans son tavail, *'antari* s'il s'agit du vêtement de sortie, porté sur ou à la place du *taḥtani*[11]. L'encolure et le parement de l'ouverture étaient ornés, de façon discontinue (peut-être en souvenir de la destruction du Temple de Jérusalem), d'un cordon à huit brins de soie noire et de fils d'or et d'argent, *gaitan* (la proportion de fils métalliques étant plus grande pour les vêtements importants). Le vêtement de dessus était un manteau ouvert à manches, *guftân*, de coton bleu, sans ceinture, dont une des particularités est qu'il comportait, dans le bas, des deux côtés, une fente, *faraja* symbole également de la destruction du Temple.

Contre le froid, on portait une pelisse sans manches, laine à l'intérieur, *gaṣîra*. Sur celles des vieillards, on cousait un tissu de laine. Ce vêtement, commun aux Juifs et aux Musulmans, est encore aujourd'hui fabriqué dans les villages par les artisans juifs.

Il était interdit aux Juifs de porter des armes, en particulier le poignard courbe, *jambiya*, que chaque Musulman arbore à sa ceinture (ce fait explique aussi l'absence de ceinture pour les Juifs). Mais dans certaines régions, surtout dans le nord du pays, où les relations entre Juifs et Musulmans étaient plus souples, les Juifs portaient, et portent encore cette arme, qui n'a plus aujoud'hui qu'une signification symbolique. Ḥabshush mentionne cependant[12] le port par les Juifs de l'oasis de Khabb (entre le Jawf et Najrân) de sabres avec ornements d'argent, différents des *jambiya* des *qabâ'il*. Dans la région du Jawf, il signale avoir vu des Juifs vêtus et armés comme des Bédouins.

---

(10) Cité par Y. TOBI, The authority of the community of San'a over the other communities of Yemen, *International conference on jewish communities in muslim lands*, Ben Zvi Institute, s.d., 22 p.

(11) Yosef KAFFAH, *Halikhot Teman*, Jerusalem, 1978, p. 186 et sq. Je suis très reconnaissante à Madame A. Lancet-Müller, du Musée d'Israël, pour l'aide qu'elle m'a apportée dans la rédaction de ce chapitre.

(12) *Travels in Yemen*, an account of Joseph Halevy's journey to Najran in the year 1870, written in San'ani arabic by his guide Hayyim Habshush, ed. by S.D. Goitein, The Hebrew University Press, 1941, p. 63.

Certaines pièces du vêtement avaient une fonction cultuelle : la calotte, *kûfiya*, portée également par les Musulmans, généralement de laine noire crochetée par les femmes ; à partir du mariage, les hommes enroulaient autour de la *kûfiya* un carré de tissu, *maṣar*, un seul tour seulement, car il était interdit aux Juifs de porter le turban (fait déjà déploré au XVII[e] siècle par le célèbre poète juif Shabezi). Les vieillards et les lettrés portaient une calotte de soie blanche, brodée de cercle de soie rouge.

Outre la tunique à franges *ṣiṣit*, les hommes portaient aussi le grand châle à franges, *shamla*. Il était de laine de mouton noire, travaillée à la main ; pour le shabat, il devait être d'un noir particulièrement impeccable, tissé en poils de chevreau et coûtait très cher (le salaire d'un ouvrier simple pendant deux mois, selon Kaffaḥ). Il était porté plié sur l'épaule, frange pendantes ; les gens simples, à Sanaa, portaient les franges derrière, les personnalités religieuses portaient les franges devant. Contrairement au châle de prières blanc à rayures bleues et noires introduit au Yémen seulement au moment de l'occupation turque, la *shamla*, portée en toute circonstance, servait aussi à des buts profanes : vêtement de dessus, transport des provisions, du bois, des livres, couverture pour la nuit, etc. habitude non proprement juive, puisque les Musulmans eux aussi se servent de la même façon de leur châle, qui est bien entendu différent de celui des Juifs. Il ne semble pas que le port de la *shamla*, vêtement semi-religieux, ait été généralisé à tout le Yémen, mais, selon Ḥabshush, seulement au Yémen central ; au sud du pays, on portait le *ṭallît quṭun*, sorte de poncho à la manière des Juifs achkénazes, et, dans le Jauf, le *maqṭab*, vêtement à franges serré autour des hanches. Il est intéressant de remarquer que les Juifs yéménites, dans les villages israéliens, ont conservé longtemps cette tradition. Dans les villes, à Sanaa notamment, le costume du shabat et des fêtes se distinguait nettement du costume quotidien : le blanc et les couleurs remplaçaient les couleurs sombres. Kaffaḥ signale que pour les fêtes et spécialement Yom Kippour, les hommes portaient des vêtements de soie blancs[13].

Dans les campagnes, on ne trouvait rien de la complexité et du début de codification (franges de la *shamla*) que comportait le vêtement urbain : pièce de tissu nouée sur les hanches, courte chemise, veste de peau composaient le vêtement du villageois juif, vêtement très semblable à celui du villageois musulman.

Aujourd'hui, les Juifs restant au Yémen dans les villages portent soit la *fûṭa*, soit la grande robe saoudienne. Bien que le statut de *dhimmi*, au moins en ce qui concerne le vêtement, soit pratiquement tombé en désuétude, ils ont gardé l'habitude de porter, outre la *kûfiya*, un foulard de tête noir, enroulé comme un turban, qui est aussi celui des artisans pauvres musulmans.

« On ne mesure pas le cœur des Juifs à la longueur de leurs papillottes », dit un proverbe yéménite. Il faut mentionner enfin, signe distinctif immédiatement reconnaissable, les deux longues mèches

(13) KAFFAḤ, op. cit. p. 186.

encadrant le visage (héb. *simanim*, ar. *zanânîr*), portées le plus souvent bouclées.

Le costume des femmes étaient également sombre. Mais deux remarques s'imposent : cette obligation de sobriété n'était en principe valable qu'à l'extérieur du quartier juif, et reprise à leur compte par les Juifs eux-mêmes, comme on l'a vu. Par ailleurs, au moins dans les villages, jusqu'à l'introduction massive de tissus imprimés importés d'Inde, du Pakistan ou du Japon, les étoffes étaient généralement teintées dans le pays à l'indigo. Cette industrie a été longtemps prospère sur la côte de la mer Rouge (Zebid notamment). Il serait donc abusif d'affirmer que la couleur bleu-noir était propre aux Juives. D'ailleurs actuellement, le *sharshaf*, vêtement de sortie introduit assez récemment au Yémen et porté de plus en plus par toutes les citadines, et le voile *shila* des paysannes du nord, sont en tissu synthétique noir.

Dans son ordonnance, le costume féminin juif se distinguait assez peu de celui des Musulmanes. L'élément essentiel en était le pantalon, dont les noms varient selon les régions (*sirwal* dans les villes, *libâs* dans les campagnes). Pour des raisons rituelles (pureté) il devait être blanc, ou au moins de couleur claire. En fait, chez les citadines pauvres, et dans les villages, peut-être à l'imitation des Musulmanes ou à cause de l'interdiction des couleurs claires, il était très souvent de cotonnade foncée. Il comportait des jambières brodées de couleurs vives. Une tentative de classification des motifs est en cours actuellement ; certains auteurs[14] pensent qu'il est possible d'établir une différenciation entre certaines broderies juives et musulmanes (du moins pour certains types), et entre les matières employées (les fils métalliques, essentiellement l'argent, étant particuliers aux villes). Une des broderies particulièrement précieuses, dite *kabîr*, était portée par les Juives de Sanaa lors du mariage : il était fait de fils de soie rouge et de fils d'argent, figurant de grandes étoiles. Les jambières étaient vendues par paires sur les marchés. Les Juifs (femmes mais aussi hommes) brodaient aussi les pièces destinées aux Musulmanes. Il est intéressant de constater que ce pantalon à jambières est la seule pièce du vêtement traditionnel que les Juives âgées vivant actuellement dans les villages israéliens aient conservée ; chaque village yéménite avait encore, dans les années 70, un couturier ou une couturière fabriquant ces pièces.

Sur le pantalon, les femmes portaient une robe de dessous, *taḥtâni*, faite d'un tissu fin, fleuri ou noir et blanc.
La robe d'intérieur, *zanna*, rayée ou à petits pois de couleur, était recouverte, pour sortir, d'une robe à manches larges (*'antari* dans les villes, *qamîṣ* dans les villages), de coton bleu ou noir, dont le parement de l'ouverture de poitrine était orné de fils et de boutons d'argent.

Mais ce qui distingue le plus les Juives des Musulmanes, c'est le port du capuchon, *gargûsh* porté à l'origine dans les villes. De satin, de soie, de cotonnade, de brocart et beaucoup plus récemment de nylon, il est richement orné d'une bande de broderies souvent au fil métallique,

(14) Aviva LANCET-MÜLLER, Jewish ethnography at the Israel Museum, *The Israel Museum News*, n° 15, 1979, p. 52-63.

ou d'une broderie entièrement couvrante pour les vêtements d'enfants, sur laquelle sont parfois cousus des pièces de monnaie ou des grelots à but prophylactique. Les ornements (broderie, pièces cousues ou orfèvrerie) sont différents selon qu'il s'agit d'un vêtement ordinaire ou de fête, d'un vêtement de femme mariée ou de fillette. La bordure du visage est soulignée d'une bande de pendeloques en forme de grains d'orge appelée *agrat*, qui descend jusqu'aux yeux. Alors qu'il fait partie du costume des petites filles musulmanes jusqu'à la puberté seulement – époque où elle commencent à se voiler –, le capuchon est porté par les femmes juives jusqu'à la ménopause, et n'est jamais accompagné du voile de visage.

Contrairement aux Musulmanes, les Juives ne sont jamais voilées. Les prescriptions religieuses obligent les femmes à dissimuler leur chevelure, mais non leur visage. Dans les communautés d'Europe de l'Est, dès leur mariage, les femmes se rasaient la tête et portaient un postiche. Au Yémen, elles ne se coupent pas les cheveux, mais en font deux nattes, qu'elles replient en boule sur la nuque pour faire gonfler le capuchon, qu'elles portent bien serré sous le menton. Pour sortir, les femmes recouvrent le capuchon d'un voile de tête noir à motifs imprimés blancs et rouges, *laḥfa*. Actuellement encore, aux jeunes filles juives qui, voulant imiter les petites Musulmanes, veulent porter le voile de visage, leurs pères rappellent très fermement leur origine et leur particularisme. Au Yémen, dans les zones zaydites (puisque dans la Tihâma, la culture est toute différente et les femmes évoluent avec une plus grande liberté ; par ailleurs, dans les zones zaydites, les villageoises sont voilées depuis moins longtemps que les citadines) seules les femmes musulmanes des classes supérieures sont voilées, à l'exclusion des groupes sociaux effectuant des tâches considérées comme méprisables ou subalternes : *'akhdâm, muzayyin, dawshân*. Il semble qu'outre les prescriptions juives, l'absence de voile des Juives relève aussi de ce clivage social : les Juifs, *dhimmî, jar*, sont à la marge de la société. D'ailleurs actuellement, les femmes juives portent souvent le même châle de tête violet *(lawiya)* que les femmes de *dawshân*. Indignité ? Ou privilège de fait, car les rapports entre hommes et femmes juives sont beaucoup moins contraignants en l'absence de voile. En revanche, les femmes musulmanes se voilent devant les hommes juifs comme devant les étrangers, signe que leur statut est un peu différent de celui des classes inférieures.

La modestie du vêtement féminin quotidien, en dépit des broderies parfois riches, tranche avec la somptuosité du costume de mariage, *tishbuk lûlû*. Une partie devait en être offerte par le fiancé, avant le mariage, mais les éléments les plus importants de la parure étaient loués par l'habilleuse, du moins à Sanaa, pour la durée de la cérémonie[15]. Brocart du capuchon, broderies d'or et d'argent du vêtement de dessus, soie, témoignent de la richesse de ce costume, dont la pièce la plus importante était une haute tiare de soie blanche, ornée de perles

(15) Aviva LANCET, Costume de mariage des Juifs de San'a et leurs survivances en Israel, *VI^e congrès des sciences anthropologiques et ethnologiques*, Paris, 1960, p. 551-556.

blanches, de bijoux de filigrane et de fleurs. Une pièce caractéristique du costume de mariage de Sanaa était une large robe, la seule qui soit teinte à l'indigo à Sanaa, avec des broderies au fil d'argent, que la femme portait pour le mariage, pour la naissance des enfants, pour Yom Kippour et pour son enterrement. Un grand amoncellement de bijoux d'argent, de corail, disposés selon un ordre invariable, couvrait entièrement la poitrine.

Ce costume était-il réellement différent de celui des Musulmanes ? Les photos de Rathjens, de Kaffaḥ, prises à Sanaa dans les années 30-40, semblent montrer quelques variantes : dans l'ordonnance des bijoux, dans la nature de ceux-ci (absence de bijoux d'ambre pour les Juifs, absence de perles fines pour les Musulmans), différence aussi dans les motifs des jambières. Mais l'allure générale était la même. Par ailleurs, dans les campagnes, costumes de mariage juifs et musulmans étaient identiques. Il apparaît que la distinction essentielle à faire entre costume féminin juif et musulman, outre quelques différences de détail, réside dans l'absence ou la présence de voile de visage.

Le même problème peut être posé à propos des bijoux (dont il est hors de question de faire ici une étude précise). Y avait-il un bijou porté exclusivement par les Juifs ou ayant une signification particulière par rapport à la vie juive ? Sans vouloir mettre un terme à la controverse qui existe entre les différents auteurs, il semble qu'on puisse dire que beaucoup de bijoux étaient communs aux Juifs et aux Musulmans, en particulier dans les campagnes. Le symbolisme de ces bijoux : pierres rouges (cornaline, agate) ou corail, dont les vertus prophylactiques étaient déjà reconnues durant l'antiquité, grelots et pièces de monnaie sonnantes pour éloigner le mauvais œil, pendeloques en forme de grain, symbole de la fertilité, est commun aux Juifs et aux Musulmans. Des différences ont existé dans les villes et spécialement à Sanaa : outre celles déjà notées concernant la parure de mariage, il semble que certains détails variaient sur un même type de collier : filigrane ajouré pour les Juifs, non ajouré pour les Musulmans ; que le collier traditionnel à huit boules d'argent, porté par les Musulmanes, n'ait été porté, dans les villes, que par la mariée ou par les enfants , et qu'enfin il ait existé une technique spécifiquement juive : la fabrication de bracelets et d'anneaux de bras niellés, conservée secrète dans quelques familles de bijoutiers. Le problème se complique du fait que jusqu'au départ des Juifs, la quasi-totalité de l'orfèvrerie était leur spécialité. Certains d'entre eux étaient attachés à la cour de l'imâm et pouvaient créer pour celui-ci des styles, tel le style *mansûri* (filigrane non ajouré), créé par les orfèvres juifs de l'imâm Manṣur (1719-1740). Dans le très petit nombre d'études consacrées à la bijouterie yéménite, on avance une parenté entre celle-ci et l'Europe byzantine, l'Egypte médiévale, ou même Tombouctou (notamment pour la granulation et le filigrane[16]. On relève aussi une influence du style hellénistique, apporté au Yémen par les

(16) L.A. MAYER, *L'art juif en terre de l'Islam*, A. Kundig, Genève, 1959, 38 p., 22 pl.

artisans juifs et maintenu par eux pendant des siècles[17]. La bijouterie dans son ensemble (technique et motifs) serait une tradition juive...

En fait, une autre influence semble assez évidente : celle de la bijouterie indienne[18] ; on retrouve dans les deux traditions les mêmes lourds bracelets d'argent, les mêmes pendeloques en forme de grains etc. Cette parenté, qu'on retrouve dans bien d'autres domaines de l'artisanat (tissages, coffres en bois incrustés d'os, boites à tabac...) et dans les contes, s'explique parfaitement par les relations commerciales incessantes entre la mer Rouge et l'océan Indien du XV^e^ au XIX^e^ siècle. La péninsule arabe était le relais obligé de ce trajet qu'empruntaient aussi les pélerins de tout l'océan Indien pour gagner les villes saintes de l'Islam. En dehors d'Aden, véritable plaque tournante de ce commerce, les échanges du port de Mokha avec l'océan Indien étaient considérables (café essentiellement). Et c'est bien pour la main-mise sur l'Arabie du Sud, point stratégique sur la route des Indes, que Français (Compagnie des Indes) et Anglais rivalisèrent au XVIII^e^ siècle. Influence indéniable donc, mais due, bien évidemment, à des courants généraux de culture et non aux seuls Juifs : les Ismaéliens, par exemple, avaient des rapports très étroits avec l'Inde, et dans les années 1930-40, la moitié des habitants du Ḥaḍramawt vivaient surtout en Inde, Indonésie, Malaisie, Singapour, où ils pratiquaient soit le commerce, soit des activités de type religieux. Ce sont cependant les Juifs qui, pour des raisons sociologiques propres à la société yéménite et à l'Islam, ont perpétué la tradition.

Les enfants portaient des vêtements de la même forme que ceux des adultes. L'élément le plus caractéristique était le port du *gargush (hagg an-nûnû)* par les fillettes mais aussi par les garçonnets jusqu'à 3 ans, âge où on leur coupait les cheveux. Ce capuchon était recouvert d'amulettes : pièces de monnaie, cauris, clochettes, corail, queues de chacal etc. Le petit garçon avait aussi droit, très tôt, à la *shamla* noire pour la prière, à laquelle il était associé très jeune. Au cou des enfants était noué un collier prophylactique composé également de pièces de monnaie, de pierres rouges et blanches, dont on a déjà mentionné le symbolisme. Cette abondance d'amulettes, destinées à protéger l'enfant contre le mauvais œil, et qu'on retrouve dans les communauté achkénazes, s'explique, au Yémen, par l'importance de la mortalité infantile (40 %). Mais la secte (minoritaire) des Darad'ah, qui au début du XX^e^ siècle, s'éleva avec véhémence contre l'étude de la Kabbale, très prisée des Yéménites, pour prôner un retour à l'étude de la Bible, du Talmud et des œuvres de Maïmonide uniquement, s'opposa également, apparemment sans succès, à la multiplication des amulettes et talismans, ainsi qu'à toute conduite relevant de la Kabbale pratique.

Un dernier élément à signaler, faisant partie du costume du petit enfant mâle était un grand cercle de fer, plus rarement d'argent, *ṭawq*[19].

(17) Yehoyachin EILON, Yemenite jewelry, *The Jews of Yemen*, Spertus college of judaica press, Chicago, 1976, p. 13-20.

(18) Jamila Brij BHUVAN, *Indian jewellery, ornaments and decorative designs*, O.B. Taraporevala Sons & Co, private Ltd, Bombay 1964, 189 p.

(19) SEMACH, *op. cit.*, p. 89 ; KAFFAḤ, op. cit. p. 167.

Cadeau de naissance, il devait être forgé d'un fer ayant servi de clous dans neuf maisons différentes. A ce cercle était attaché un triangle, *ḥrada*, contenant un grain de cristal de sel, une petite fiole de mercure, sept grains de cumin, sept grains de moutarde, sept feuilles de basilic etc., éléments dont le symbolisme (virilité en particulier) est assez clair. Ce cercle de fer était de nouveau porté par le jeune homme lors de son mariage.

III. L'artisanat juif

Nous avons mentionné plus haut les bijoutiers juifs. Il s'agit maintenant d'envisager l'ensemble des métiers pratiqués par les Juifs, et le statut social que ceux-ci impliquaient.

Au Yémen, les Juifs étaient, de façon massive, artisans, fait déjà remarqué par Niebuhr au XVIII[e] siècle. Selon le recensement fait par Sémach au début du XX[e] siècle, sur 12026 Juifs, il y avait 2462 artisans, soit 75 % de la population active, 582 boutiquiers et colporteurs (soit 17 %), 237 occupant des « fonctions diverses »[(20)]. Cependant ce décompte, antérieur au siège et à la famine de 1905, ne prend pas en considération la population de grands bourgs comme Saada, Kawkaban etc.

Selon Sémach et d'autres auteurs, c'est parce que les Juifs étaient des artisans irremplaçables et indispensables qu'ils furent rappelés de l'exil de Mawza'.

Le problème est de savoir si ce fait résulte ou non d'une mesure discriminatoire des Musulmans à l'égard des Juifs, d'un interdit sur certains métiers, ou d'un mépris général des Musulmans pour l'artisanat.

Il semble que plusieurs facteurs d'origines diverses aient concouru à faire naître cette situation.

Les Juifs ont certainement été soumis à des besognes infamantes. Déjà Niebuhr signalait que c'était à eux qu'incombait l'enterrement des « Infidèles », fait souligné à nouveau par Sémach, et particulièrement d'actualité lors des combats contre les Turcs en 1904-1905. Ils étaient aussi chargés du service de la voirie, du ramassage des bêtes crevées, du chauffage des bains. Mais il semble que ces mesures n'aient été imposées aux Juifs que sporadiquement (comme lors du « sursaut nationalistes » de 1905), et uniquement dans les villes.

Plus importante semble l'influence du statut de *dhimmi* (au sens strict) sur les métiers exercés par les Juifs. Reformulé en 1905 par l'imâm Yaḥya (ce qui montre, a contrario, qu'auparavant il n'était pas appliqué), il précise notamment que les Juifs « ne doivent pas faire le même commerce que les Arabes »[(21)]. Mesure « protectionniste » qui a pu se justifier à diverses époques, par l'importance prise par les Juifs dans les finances et l'administration, elle est le pendant exact des mesures sauvegardant le « prestige » (vestimentaire, architectural) des

(20) SEMACH, *op. cit.*, p. 81-117.
(21) SEMACH, *op. cit.*, p. 39.

Musulmans. Mais, hormis l'interdiction faite aux Juifs de fabriquer des armes, on ne trouve nulle allusion à des pratiques professionnelles précises. Il semble cependant que l'Islam ait repris à son compte, selon des discours justificatifs divers d'ailleurs[22], le mépris antéislamique pour certains métiers manuels : travail des métaux précieux, « car l'orfèvrerie embellit faussement ce bas monde par l'or et l'argent »[23], tannerie à cause de la souillure que cette activité comporte, tenanciers de bains publics et musiciens professionnels, barbiers à la moralité religieuse douteuse, scarificateurs ou ventouseurs, tisserands, peut-être anciens métiers d'esclaves. Goldziher signale que ce même mépris existe dans la tradition juive du Talmud[24]. Interdiction de faire le même commerce que les Musulmans, et mépris pour certaines pratiques : ces deux faits indépendants se conjuguent pour expliquer la spécialisation des Juifs dans l'artisanat.

Mais il faut tenir compte encore d'autres facteurs historiques. La valorisation, dans l'« éthique » tribale arabe, de la propriété terrienne et de tout ce qui en relève, conduit à un mépris de certaines activités ou formes de vie : vie citadine, activités comprenant la notion de « service » (cafetiers, épiciers etc.).

Un proverbe recueilli en 1975 dans le nord du pays dit qu'en période de moisson du sorgho, « on travaille dans les champs comme les Juifs et les citadins montent et descendent dans leurs maisons » : témoignage parfaitement explicite du mépris dans lequel était tenue toute activité non agricole : futilité et vanité. Le droit coutumier ne place-t-il pas sous la protection des tribus aussi bien les habitants des villes, les boutiquiers, les hôtes de passage que les Juifs ? Ces derniers n'ont pas été relégués par les Musulmans dans l'artisanat ; ils ont pris une place laissée vacante par les hommes des tribus.

Il existait cependant, avant l'Islam, une tradition artisanale juive, notamment pour le travail des métaux précieux, et le commerce de l'or, de l'argent, du cuivre, des pierres précieuses, des perles et coraux entre l'Espagne et l'Inde, avec Sanaa comme centre de cette activité. La secte juive des Kaïnuka notamment, était célèbre pour ses orfèvres (travail de l'or). Mais il est sûr que c'est l'Islam qui a accéléré la spécialisation des Juifs dans l'artisanat.

D'une part pour des raisons doctrinales : on ne peut prélever comme impôts aux Juifs que la capitation (*jizya*), et un pourcentage sur les bénéfices commerciaux, mais en aucun cas la dime ou impôt du dixième (sur la propriété foncière), ce qui signifie que les Juifs ne pouvant, théoriquement, vivre de la terre, devaient se tourner vers d'autres occupations. Mais aussi pour des raisons inhérentes à l'expansion économique qui a accompagné l'Islam, ce que Goitein nomme la « révolution bourgeoise des VIII^e^ et IX^e^ siècles », à laquelle les Juifs ont participé. La conquête arabe musulmane « balaya entièrement les

(22) Cf. l'article de R. BRUNSCHWIG, Métiers vils en Islam, *Studia Islamica*, XVI, 1962, p. 41-60.

(23) BRUNSCHWIG, *op. cit.*, p. 46.

(24) I. GOLDZIHER, die Handwerke bei den Arabern, *Globus*, 1894, LXVI, p. 203-205.

populations rurales du Moyen-Orient », dépeupla les campagnes à cause de la pression de l'impôt. C'est à cette époque que le peuple juif disparut en tant que peuple agricole, mais resurgit comme nation de commerçants et artisans. « L'obscurité totale qui règne sur l'histoire juive des deux premiers siècles de l'Islam recouvre probablement l'époque où les Juifs abandonnèrent l'agriculture. Ceux qui en vivaient encore trois siècles plus tard, ne constituaient plus que l'exception »[25]. Ces faits, sur lesquels on aimerait avoir de plus amples détails et qui en tout cas, ne touchèrent pas seulement les Juifs mais toutes les populations du Moyen-Orient, montrent le poids des mouvements économiques sur les déterminations sociales, en regard duquel tel ou tel interdit peut n'être réduit qu'à l'état de survivance idéologique tenace.

Le problème qui reste à analyser est celui de l'origine des artisans musulmans. Car il est faux de dire que tout l'artisanat était dans les mains des Juifs. Si ces derniers avaient le quasi-monopole sur l'orfèvrerie, s'ils étaient particulièrement appréciés comme maçons, tailleurs de pierre, ils étaient loin d'être les seuls forgerons, potiers, vanniers ou tisserands. Dans la Tihâma en particulier, d'où les Juifs étaient absents depuis la décadence du commerce de la mer Rouge, c'est bien entre les mains des Musulmans qu'étaient la fabrication et le tissage du coton, l'industrie de l'indigo, la poterie vernissée etc. A Sanaa même, la forge devint un métier aussi bien musulman que juif. Certains auteurs affirment que les artisans musulmans sont issus de Juifs convertis. Cette vision de l'histoire semble bien statique.

En fait, ce n'est pas le mépris tenace, à travers les siècles, pour certaines pratiques artisanales, qui a pu empêcher les Musulmans de s'y adonner. Ainsi, pour prendre un exemple dans un autre pays, malgré la déconsidération générale pour les tisserands, ceux de Tunis constituaient une catégorie fort respectée. Il en était de même pour les tisserands juifs du Yémen, parmi lesquels des lettrés très respectés comme Shabezi. Brauer note, à propos des forgerons musulmans, un détail très intéressant[26]. C'est au début du XX^{e} siècle, lors du départ vers les campagnes, plus rémunératrices, des forgerons juifs des villes (départ causé par la difficulté de s'approvisionner en charbon de bois), que les Musulmans « prirent le relais ». Autrement dit, la clé du problème semble être celle-ci : la prédominance des Juifs comme artisans, née historiquement pour toutes les raisons énumérées ci-dessus, put subsister tant que se maintint une complémentarité économique entre Juifs et Musulmans. Dès que cet équilibre se rompit, ces derniers furent amenés à se « reconvertir » en passant nécessairement outre certains interdits. Ce mécanisme est le même pour les agriculteurs musulmans dépossédés, par exemple, à cause d'héritages défavorables, ou à cause de l'importation de denrées alimentaires concurrençant les produits du sol : lorsque la réalité est contraignante, les *qabâ'il* sont forcés, pour survivre, d'abandonner leur idéal théorique : vivre de la terre[27].

(25) S.D. GOITEIN, *Juifs et Arabes*, Ed. de Minuit, 1957, p. 101.
(26) E. BRAUER, *op. cit.* p. 244-245.
(27) Cf. à ce propos l'analyse très intéressante de T. GERHOLM, *op. cit.*

Bien que certains auteurs évoquent l'interdiction qui serait faite aux Juifs de cultiver ou de posséder de la terre, cette mesure discriminatoire semble ne pas figurer dans le statut de *dhimmi*[28]. Tous les voyageurs signalent des agriculteurs juifs, il est vrai, en petit nombre. Certains sont agriculteurs eux-mêmes (il y a des horticulteurs juifs à Sanaa) ; d'autres sont seulement propriétaires et confient la culture à des métayers musulmans. Dans le nord du pays, il a même existé, jusqu'à l'émigration des années 50, des propriétés juives importantes. Brauer cite aussi le cas du *mori* de Ba'adan, dont le domaine comptait vingt journées de labour[29]. La relative absence des Juifs dans l'agriculture s'explique par le fait que la terre en tant que telle est la propriété commune des Musulmans. Les Juifs n'ont, en conséquence, pas le droit de défricher une terre vierge, mais ils ont le droit d'en acquérir, et de la transmettre à leurs enfants[30].

Mais là aussi, on constate la différence entre une formulation théorique, et la réalité. Car, selon Brauer, dans des cas de nécessité (disette par exemple), des portions de terre à cultiver étaient offertes aux Juifs. Il ne faut pas oublier, non plus, qu'à l'origine de l'Islam, la lutte fut sévère entre les Juifs d'Arabie du nord, vivant en colonies agricoles spécialisées surtout dans la culture des dattes, et les partisans de Muḥammad, voulant récupérer ces palmeraies juives pour asseoir leur puissance. C'est probablement ce fait qui est à l'origine de la restriction concernant le prélèvement de l'impôt sur les *dhimmis*. L'argument essentiel nous semble cependant être celui évoqué par Goitein lorsqu'il parle brièvement de la « révolution bourgeoise » des VIII^e^ et IX^e^ siècles, à laquelle les Juifs, peut-être en raison de leur niveau de culture, à l'époque supérieur à celui des Musulmans, furent plus sensibles.

En dehors de l'artisanat, d'autres métiers étaient exercés par les Juifs, notamment ceux du commerce, à des degrés divers. Sans revenir sur l'essor du capitalisme dans les premiers siècles de l'Islam, il faut mentionner l'expansion du port d'Aden depuis le début du XV^e^ siècle, et l'importance de sa communauté juive, parmi d'autres groupes (Indiens, Musulmans, Portugais) dans le grand commerce international. D'autres villes de la côte de la mer Rouge, Zabîd notamment, eurent, jusqu'au XVII^e^ siècle, des commerçants juifs très actifs (fait déjà signalé par Benjamin de Tudèle)[31]. C'est d'ailleurs en particulier par l'intermédiaire des marchands qu'eurent lieu les contacts spirituels si riches entre les diverses communautés juives du bassin méditerranéen. Dans l'intérieur du pays aussi, de grands commerçants juifs furent remarqués par les voyageurs. Glaser, qui passa à Manâkha en 1885, décrit la fortune de Harûn, le « roi du café », qui détenait la moitié de la région entre ses mains. Il était le bras droit du Da'î al-Shibâmi (Ismaélien), qui l'utilisait

(28) Cf. Cl. CAHEN, art. ḍhimmi, *Encyclopédie de l'Islam*.

(29) E. BRAUER, *op. cit.*, p. 233 ; le terme *mori* dérive de l'araméen *mar*, « maître ». Le *mori* peut être à la fois le juge, l'abatteur rituel, l'autorité spirituelle, le maître d'école d'une communauté ; il peut aussi n'en être que le maître d'école.

(30) GOITEIN, *Juifs et Arabes*... p. 80.

(31) Mordechaï ABIR, International commerce and Yemen's jewry, 15th to 19th centuries, *International conference on jewish communities in muslim lands*, Ben Zvi institute, s.d., 31 p.

pour faire des affaires, ce qui lui était personnellement interdit en tant que roi. L'on voit bien ici la relation entre la politique et l'économie : le Juif est le protégé du puissant qui assure par son intermédiaire son pouvoir économique. Dans les années 1930-40 aussi, des quatre grands marchands de la même bourgade, l'un était juif et pratiquait l'importation de textiles d'Inde et du Japon.

En dehors de ces quelques grandes fortunes, les commerçants juifs étaient de petits boutiquiers ou colporteurs, vendant sur les *sûq* ou dans des échoppes fixes, les denrées que les Musulmans ne produisaient pas : étoffes, vêtements, chaussures, conserves, charbon, « nouveautés », objets de pacotille etc. Pour ce type de commerce, on pratiquait souvent le troc, les Juifs échangeant leurs marchandises contre des denrées consommables (céréales, légumes, volailles) produites par les Musulmans. Ce n'est qu'en raison du colportage que les Juifs venaient dans la Tihâma, soit pour vendre, soit pour renouveler leur chargement. Ils avaient là l'occasion de rencontrer des commerçants juifs d'autres pays. L'auteur du premier rapport fait à l'Alliance Israélite Universelle en 1909 dit avoir rencontré à Ḥudayda des Juifs de Smyrne. Il est aussi intéressant de signaler que cette forme d'activité a été parfois un facteur d'assimilation, les Juifs, loin de leur communauté, se sentant moins liés à leurs pratiques religieuses (prières, interdits alimentaires, papillottes, etc).

Il est hors de question, ici, de détailler chaque métier pratiqué par les Juifs : cette étude a été faite par Brauer. Il n'est quasiment aucun métier (à part, comme on l'a vu, la fabrication des armes), où les Juifs n'aient été représentés, depuis l'orfèvrerie jusqu'à la fabrication du savon ou du tabac à priser en passant par la poterie, la distillerie, la reliure, la vannerie, la menuiserie, la boucherie, la matelasserie, etc.

Dans le décompte fait par Yavneli à Dhamâr en 1911[32], il apparaît que les orfèvres étaient les plus nombreux (50, soit 40 % des artisans), venant devant les pelletiers (22), les meuniers (19), les cordonniers (6), les tisserands (5), les menuisiers (4), les tailleurs (4), les potiers (4), les autres métiers n'étant représentés que par deux ou trois individus au plus. L'organisation variait selon les types d'activité et selon les régions. Hormis celle des bouchers (qui jouaient un rôle important dans la désignation du juge de la communauté), il n'existait ni ligue ni corporation, signe que la structure villageoise était dominante, au détriment de la « solidarité professionnelle », qui semblait inexistante.

Chaque artisan travaillait pour lui-même. A Sanaa et dans les villes, les Juifs avaient leur atelier dans leur maison, comme on l'a vu, ou avaient leur échoppe dans le quartier musulman de la ville ; ils y séjournaient du lever au coucher du soleil, chaque jour ou lors du marché hebdomadaire. Dans les campagnes, l'organisation était différente. Certains artisans étaient itinérants, tels les cordonniers, qui, faisant la tournée des *sûq* de la région, séjournaient dans les villages pour la journée ou au plus pour la semaine. C'était le cas surtout pour les orfèvres, qui quittaient leur maison parfois pour plusieurs mois, ne

(32) Cité par E. BRAUER, *op. cit.*, p. 235.

rentrant que pour les fêtes. A la recherche de la clientèle musulmane, ils séjournaient parfois dans des régions sans population juive (campements nomades de l'est) et étaient souvent le « moyen de communication » le plus fréquent entre contrées isolées. Pour passer du territoire d'une tribu à un autre, ils avaient besoin de l'accompagnement d'un *rafîq*. En général, les autres artisans, tisserands, potiers, forgerons, étaient sédentaires, peut-être parce que leur production, plus diversifiée, était d'une nécessité plus quotidienne. Tous les métiers étaient présents dans les villages de quelque importance ; cependant les voyageurs ont signalé dans certains endroits une grande concentration de tel ou tel groupe : villages entiers de potiers dans le wadi Sirr[33], villages entiers d'orfèvres à Ḥabbân (est), village d'al-Gadès (Yémen central) habité principalement par des tisserands juifs[34]. Il existait aussi des lieux particulièrement renommés, tel Shar'ab (nord-ouest de Taëz) pour le tissage.

Travaillant pour une clientèle juive et musulmane, et plus spécifiquement pour la seconde lorsqu'il s'agissait d'ornementation et d'ajustement des armes ou d'instruments d'agriculture, chaque artisan commercialisait lui même sa production ; cependant c'étaient parfois les Musulmans qui colportaient les poteries fabriquées par les Juifs.

Dans de nombreux cas, il ne s'agissait pas de commerce, mais d'une sorte de troc, ou de contrat conclu avec des Musulmans. Chaque prestation fournie était échangée contre un paiement en nature (c'était le cas notamment pour les cordonniers) ou, le plus souvent, les artisans juifs travaillant aussi souvent que nécessaire pour les *qabîli*, recevaient, en échange, une certaine partie de la récolte (grains, fruits, légumes) et du cheptel. Ils avaient aussi le droit de glanage. Prescrit par le droit coutumier (statut du *jâr*), ce troc de produits artisanaux contre des produits consommables, est encore aujourd'hui en vigueur dans les village du nord où habitent les Juifs. On peut voir, en période de moisson, les femmes se présenter sur l'aire de battage pour recevoir leur dû. Cet échange témoigne de la complémentarité et de l'interdépendance de la communauté juive et de la communauté musulmane. L'agriculteur musulman a besoin de l'artisan juif, qui lui fabrique ses socs d'araire, ses pioches, qui lui ajuste ses armes ; de même le Juif ne peut vivre sans l'apport en nature du Musulman.

Cet équilibre s'est cependant parfois rompu : lorsque, par suite de disette, les Musulmans ne purent fournir aux Juifs les moyens de survivre (1904-1905) ; ou lorsque, par suite de l'appauvrissement de la population (dans les villes notamment), la demande de produits manufacturés faiblit (en particulier pour les orfèvres), rendant la situation des artisans très précaire.

Une mention particulière doit être faite du travail des femmes. Sémach décrit les réunions de femmes de plusieurs générations qui, une fois finies les tâches de la maison, cousaient des chemises, brodaient des bonnets, appliquaient des fils sur les jambières. Travaillant souvent pour

(33) T.J. ARNAUD, *op. cit.*, p. 222.

(34) S.D. GOITEIN, The language of al Gades, a dialect spoken in lower Yemen, *Le Muséon*, 73, 1960, p. 351-394.

des commerçants, elles réalisaient leur gain, qui leur appartenait intégralement, en bijoux ou vêtements. Si certains métiers étaient plus typiquement masculins (orfèvrerie, cordonnerie) on trouvait en revanche des femmes faisant de la vannerie, de la poterie ; il en était même qui participaient à l'activité de la forge en actionnant le soufflet. La broderie « lourde » (or, argent, soie) semble avoir été anciennement un métier d'homme. Mais depuis la fin du XIX^e siècle, avec la concurrence des produits d'importation, ce métier devint moins lucratif, et fut alors repris par les femmes.

On a peu de documents anciens sur l'état des techniques, qui ne soient des jugements de valeur. En 1910, Sémach, nivelant l'artisanat yéménite à celui pratiqué en Occident, dit que les artisans, à l'exception des bijoutiers, font un travail « fort grossier ». Il ajoute cependant que ce n'est pas « par manque d'intelligence ou d'habileté » mais en raison de la pauvreté de la population. Un rapport de l'Alliance de 1909 considère que les Juifs sont de piètres menuisiers et forgerons ; ils subissent la concurrence des Musulmans, qui ont pu bénéficier des écoles ottomanes établies au Yémen et dont les Juifs étaient exclus. Ḥabshush[35] signale avoir vu, sur la route entre le Jawf et Ma'rib, un orfèvre bédouin qui ne connait pas l'art de fondre les métaux.

Il semble pourtant que les Juifs aient atteint un niveau technique et artistique exceptionnel dans certains domaines où ils étaient particulièrement appréciés : la maçonnerie et la taille de la pierre, l'orfèvrerie et la broderie. Ainsi la fabrication d'anneaux de bras niellés, portés par les femmes du centre et du nord-est du Yémen, était le secret de quelques familles juives[36]. Chaque artisan possédait ses formules, combinant l'argent, le cuivre, et le soufre en quantité plus ou moins importante. Et s'il est vrai que la qualité des bijoux filigranés s'est dégradée au cours du XX^e siècle (titre de l'argent de plus en plus bas, perles de verroterie remplaçant la cornaline, les agates, l'ambre), c'est plus en raison de la crise de l'artisanat que par oubli d'une technique raffinée. Il en va de même du tissage au carton (avec des fils de soie, d'or ou d'argent)[37], utilisé principalement par les hommes juifs pour les bords du châle de prière, et par les Musulmans pour les ceintures de *jambiya*. L'imâm avait dans son palais un atelier où travaillaient quelques familles juives.

S'il n'existait pas d'organisation des métiers, il y avait en revanche, entre ceux-ci une hiérarchie implicite. Selon un critère externe à l'artisanat proprement dit, les activités les plus estimées étaient celles qui, ne souillant pas les mains, permettaient de manipuler les livres saints pendant l'ouvrage. C'était le cas de la forge, de l'orfèvrerie, du tissage et de la broderie. Parmi les forgerons notamment, on trouvait un grand nombre de *mori* (lettrés). Plusieurs voyageurs décrivent avec émotion ces artisans travaillant dans leur atelier tout en étudiant la Thora ou discourant sur des questions saintes. Le métier de copiste jouissait

(35) HABSHUSH, *op. cit.*, p. 66.

(36) Yosef KAFAḤ, Laž ou kaḥal, *Peamim*, studies in the cultural heritage of oriental jewry, 1982, n° 11, p. 89-93.

(37) Aviva KLEIN-FRANKE, Tesig-Bandweberei mit Gold u. Silberfaden in San'a, *Bässler Archiv*, XXII, 1974, p. 225-246.

également d'un grand prestige. Les manuscrits parfois enluminés de Benoya le Sofer (XV^e siècle) sont restés célèbres. Il est intéressant de signaler qu'au début du XX^e siècle, lorque, en raison de la crise de l'artisanat, les tisserands au carton furent contraints à une « reconversion », beaucoup devinrent copistes, maintenant ainsi leur appartenance aux métiers « nobles »[38]. Ces métiers, prisés des savants, étaient aussi les plus rémunérateurs. Le travail de l'or et de l'argent notamment (orfèvrerie et tissage au carton) exigeant, au départ, un certain capital pour l'acquisition des matières premières, était pratiqué par les familles riches. En revanche, certains métiers étaient déconsidérés : la cordonnerie notamment, activité salissante, avilie par l'interdit portant sur la chaussure, en outre peu rémunératrice en raison de la concurrence.

Manifestant l'absence de structuration des métiers (système de compagnonnage par exemple) et expliquant aussi la faible diffusion et l'originalité de certaines techniques (nielle par exemple), la transmission se faisait, dans l'immense majorité des cas, de père à fils. Seuls les forgerons pouvaient avoir, parfois, des ouvriers salariés ou des apprentis. Les cas où l'artisan, sans travailler lui-même, avait apprentis ou ouvriers, étaient très rares.

Le père léguait à ses enfants, outre sa technique, son atelier et ses clients. Le métier s'est ainsi conservé dans certaines familles pendant 400 ans et plus. La fabrication des bracelets niellés était une spécialité de la famille Kafaḥ depuis treize générations (1638) et la maison avec atelier, construite après l'exil de Mawza', protégée contre toute vente à des étrangers[39].

On a déjà mentionné à plusieurs reprises la crise de l'artisanat yéménite. Elle s'est développée dès la fin du XIX^e siècle, avec deux causes essentielles mêlées : l'introduction de plus en plus massive de produits de fabrication étrangère, et l'occupation turque au Yémen, avec les guerres et l'appauvrissement de la population qui s'en sont suivies. Selon Sémach, sur 107 tisserands existant à Sanaa, 6 ans avant sa visite, c'est-à-dire 1904, il n'en reste en 1910 plus que 7, et il n'y a plus que 3 forgerons juifs. Dès la fin du XIX^e siècle, chaussures et vêtements européens, et même surplus américains étaient importés au Yémen en passant par Constantinople et Smyrne. Puis vinrent les produits extrême-orientaux. Leur prix, de beaucoup inférieur à celui des produits fabriqués au Yémen, fit considérablement baisser la demande. Dans le domaine de la broderie au carton, par exemple, ce processus aboutit à une transformation, puis à une disparition progressive du métier.
D'abord, l'importation du fil d'or et d'argent d'Europe puis du Japon et d'Inde fit disparaître la fabrication de ces fils par martelage. Ce métier s'éloignait ainsi de l'orfèvrerie. Puis, au début du siècle, l'introduction, peut-être inévitable, par les Turcs, de machines et méthodes mécaniques nouvelles fit abandonner leur métier à de nombreux tisserands. Enfin, après la Première Guerre mondiale, l'importation de colorants et de fils d'Allemagne, moins chers et plus variés, donna un coup d'arrêt

(38) Aviva KLEIN-FRANKE, *op. cit.*, p. 227.
(39) Yosef KAFAḤ, *op. cit.*, p. 91.

définitif à cet artisanat, que les mesures protectionnistes tardives de l'imâm Yaḥya ne parvinrent pas à relever[40]. Le même processus se produisit pour l'ensemble du tissage, pour les orfèvres qui durent se partager une clientèle de plus en plus réduite, alors qu'ils étaient en surnombre. Cette invasion de produits importés se fit d'autant mieux que les Turcs, voulant renforcer leur contrôle en donnant au pays une administration centralisée, développèrent le réseau de communications entre les villes et les points stratégiques. Les guerres et la famine de 1905, appauvrissant la population, et la décimant, réduisirent encore la demande et rendirent difficile la transmission du métier. Certains métiers, devenus trop peu lucratifs, ne furent plus pratiqués que comme travail d'appoint (par exemple la broderie par les maîtres d'école) conduisant ainsi à une dégradation de la technique.

Si, bien entendu, les Juifs furent les premiers à pâtir de cette crise de l'artisanat (certains auteurs disent qu'elle fut un élément déterminant dans la décision d'émigrer en Palestine), on doit cependant remarquer qu'ils participèrent aussi à part entière à cette transformation de la société yémenite. Ainsi la décadence du métier de copiste, au milieu du XIX^e siècle, est dûe à l'installation par les Juifs d'Aden eux-mêmes d'une imprimerie, et à l'importation de livres saints venant de Jérusalem. Plus généralement, l'orientation depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle, d'une partie des Juifs (peu importante il est vrai) vers le petit commerce, fut pour eux une façon de survivre à la crise de l'artisanat, crise que par leur pratique (vente de produits souvent importés), ils contribuèrent à accentuer.

IV. L'éducation juive

« Je ne t'ai pas vu ce matin à ton atelier », dis-je au bijoutier. « Non, me répond-il, j'ai consacré ma journée à la lecture ». Quel amour du livre, quelle foi ! Voilà un pauvre homme qui gagne à peine de quoi vivre, et non seulement il emploie une bonne partie de ses nuits, de ses loisirs du jour à prier, à lire, voilà qu'il passe encore toute une journée de travail à l'étude de la loi »[41].

Cette admiration pour le Juif yéménite, Homo religiosus par excellence comme le note Goitein[42], qui consacre une bonne partie de sa vie à l'étude, se joint pourtant, chez Sémach, à une condamnation violente du système scolaire : conditions d'hygiène déplorables, pédagogie « la plus amusante, la plus absurde »[43], reposant sur la répétition mécanique des textes, ouverture inexistante sur le monde puisqu'on n'y enseigne que la Bible et les textes religieux.

Ce jugement, bien entendu, est à replacer dans le contexte de l'époque. Il ne faut pas oublier que le rêve, jamais réalisé, de Sémach,

(40) Aviva KLEIN-FRANKE, *op. cit.*, p. 227 et sq.
(41) SEMACH, *op. cit.*, p. 14.
(42) S.D. GOITEIN, Jewish education in Yemen as an archetype of traditional jewish education, *Between Past and future,* Carl Frankenstein ed, Jerusalem, 1953, P; 109-146.
(43) SEMACH, *op. cit.*, p. 52.

qui justifiait son enquête au Yémen en 1910, était d'« éclairer » la communauté juive en établissant des écoles inspirées du modèle occidental. On y aurait dispensé un enseignement pratique et technique, on y aurait appris des langues : l'hébreu bien sûr, mais aussi l'arabe, le turc et le français (Alliance oblige !) pour permettre plus tard l'établissement de relations commerciales à l'étranger ; on y aurait appris aux filles à lire et à écrire l'hébreu et l'arabe, divers travaux manuels, et des rudiments de calcul et d'hygiène.

Ce programme semble dessiner, comme en négatif, l'éducation juive telle qu'elle se pratiquait au Yémen. Mais, bien loin de la juger, nous essaierons de montrer, en suivant Goitein, comment elle était un « archétype de l'éducation juive traditionnelle ».

L'enseignement dispensé dans les écoles était exclusivement religieux. D'ailleurs école et synagogue étaient désignées par le même nom (*knîs*). Loin d'être, par son contenu et ses méthodes, un moment et un lieu isolés du reste de l'existence, l'école était comme une préparation et un prolongement à l'enseignement familial et à l'étude menée à la synagogue.

Dès son plus jeune âge, en effet, le petit enfant accompagnait son père à la synagogue, conformément à la tradition talmudique. Il était plongé pendant des journées entières dans un monde d'adultes étudiant et priant. Il recevait aussi de son père ou de son grand père, chaque jour, plusieurs heures d'instruction, dans l'atelier ou à la maison. De plus, les Yéménites étaient très fidèles à la tradition selon laquelle le père a le devoir d'enseigner la Thora à ses enfants. Nous avons pu encore constater, en 1975, combien cette coutume était respectée : dans les familles que nous avons rencontrées, les pères consacraient une bonne partie du shabat, et plusieurs heures dans la semaine, à lire la Bible avec leurs fils, aussi bien dans leur maison que dans leur atelier. Par conséquent, le rôle du maître d'école n'était que celui d'un simple répétiteur, contribuant à apprendre aux enfants à lire les textes religieux, à les retenir par cœur en dehors de toute analyse ou exégèse, et à bien prononcer la langue hébraïque, réminiscence d'un temps où le système des points-voyelles n'était pas fixé. Ce n'est qu'à la maison que l'enfant, au sein du cercle familial réunissant plusieurs générations, commençait à recevoir quelques explications sur les textes lus à l'école.

Dès l'âge de 3 ans, et jusqu'à 13 ans environ, les garçonnets fréquentaient l'école. Cette précocité s'explique, selon Goitein, par le fait que l'enfance n'est pas considérée, dans la mentalité yéménite, comme ayant une valeur, une originalité en soi, mais bien plutôt comme un état d'ignorance, dont il faut sortir le plus vite possible. Cela explique aussi l'absence d'une cérémonie particulière pour la prise de phylactères et la première montée à la Thora, pour lesquelles d'ailleurs, il n'y avait pas d'âge fixé[44] : l'enfance n'étant qu'une sorte d'inachèvement de l'âge d'homme; il n'y avait donc pas de passage à proprement parler dans le groupe des hommes. Ce qui était célébré, en revanche, c'était, à l'âge de

(44) Il n'y a cependant pas accord à ce sujet entre Brauer, qui décrit la cérémonie de Bar-Mitsva, et Goitein, selon lequel cette dernière n'existait pas dans la tradition yéménite, sauf dans les familles ayant adopté des coutumes sépharades.

3 ans, le moment où on coupait les cheveux au petit garçon, en ne laissant, conformément au commandement, que deux boucles de chaque côté : signe de l'appartenance à la communauté juive.

L'école était, en général, située à côté de la synagogue. La construction et l'entretien en étaient assurés soit collectivement, soit grâce au don d'un membre de la communauté. C'était aussi anciennement un refuge pour les voyageurs auprès desquels les élèves se formaient à l'hospitalité. Dans certains cas, plus rares, l'école se trouvait dans la maison d'un particulier qui, faisant œuvre de piété, offrait une pièce de sa demeure. Plus rarement encore, le maître louait lui-même des locaux, ou consacrait une partie de sa maison à l'école. Sémach met l'accent sur le manque de lumière et d'aération dans les écoles de Sanaa qu'il a visitées. L'équipement en était très rudimentaire : les enfants, entassés dans ces petites pièces, étaient assis par terre sur des nattes ou de minces matelas, payés par les membres de la communauté. Les livres appartenaient, en général, aux parents des enfants ; ceux-ci utilisaient des guides de lecture en bois. Mais Sémach remarque qu'on ne trouvait, lors de sa visite, que très peu de livres anciens (des XIII^e^ et XIV^e^ siècles) et suppose que les guerres ont été cause de leur disparition. Habshush également, semble considérer comme suffisamment rare pour le noter, l'acquisition par Halévy, d'un psautier du XII^e^ siècle, et d'une page de Pantateuque polychrome en style persan. C'est peut-être ce manque cruel de livre qui explique l'habitude, chez les Yéménites, d'apprendre à lire à l'endroit et à l'envers, ce que nous avons encore pu constater récemment.

La situation matérielle du maître d'école était généralement assez précaire. Puisqu'il n'existait pas d'école prise en charge intégralement par la communauté, chaque parent versait au *mori* une modique somme hebdomadaire, avec laquelle il lui était difficile de vivre. Les familles lui assuraient, à tour de rôle, le couvert, et également, pour le *mori* célibataire, le gîte ; cette hospitalité était considérée comme une action pieuse.

Ce statut très humble de l'instituteur semble pouvoir s'expliquer de deux manières : d'une part, son enseignement ne visant essentiellement, comme on l'a vu, qu'à faire apprendre par cœur aux enfants les textes religieux, ne nécessitait aucune spécialisation, ni aucune connaissance religieuse ou philosophique approfondie. De fait, tout homme pouvait devenir maître d'école ; parfois même, c'étaient des adolescents qui servaient d'enseignants à leurs cadets. D'autre part, on appliquait la sentence selon laquelle Dieu aurait donné la Thora aux hommes gratuitement, et c'était de même qu'il fallait la transmettre[45].

Les maîtres d'école étaient de deux sortes. Il y avait ceux dont c'était l'occupation principale parce qu'ils n'avaient pas pu pratiquer un autre métier, ou étaient trop âgés pour le faire. Leurs faibles ressources les contraignaient cependant à avoir une activité secondaire leur fournissant un appoint : travaux de tissage, de broderie, de passementerie,

(45) Cité par BRAUER, *op. cit.*, p. 291.

qu'ils effectuaient pendant la classe, en y faisant participer les enfants[46]. La seconde catégorie était constituée par des artisans très considérés (en général forgerons, orfèvres ou tisserands), véritables lettrés connaissant très bien les textes religieux, doués d'un certain charisme, et capables d'exégèse, qui réunissaient autour d'eux, dans leur atelier, quelques enfants. Dans ce cas le *mori*, à la fois artisan prestigieux, lettré estimé et enseignant, pouvait être le chef d'une communauté[47].

L'école, malgré son caractère apparemment peu stimulant et sa sévérité, puisqu'un des outils pédagogiques le plus répandu était le fouet, était cependant, de fait, quasiment obligatoire. Goitein signale[48] qu'aux parents rechignant à donner à leurs enfants une instruction suffisante, l'abatteur rituel (*shoḥet*) pouvait refuser de fournir de la viande, façon nette de les exclure de la communauté juive. Ce détail donne une bonne idée de l'importance fondamentale que les Juifs du Yémen attribuaient à l'éducation.

La journée d'école était fort longue, et commençait parfois avant le lever du jour. En règle générale, les plus jeunes enfants disaient leurs prières à l'école, tandis que les plus âgés se rendaient à la synagogue, ce qui souligne encore une fois la complémentarité des deux lieux. Toutes les classes d'âge étaient présentes dans la même pièce, et le maître s'occupait alternativement de l'un ou l'autre groupe, secondé parfois par un élève avancé. Selon la coutume talmudique, chaque leçon était précédée par des prières. L'essentiel de l'enseignement consistait à apprendre, verset par verset, le chapitre biblique de la semaine (*parasha*), en hébreu, puis en traduction araméenne (Targum), puis dans la traduction arabe de Sa'adia Gaon (Tafsîr). Les élèves étaient ainsi capables de maîtriser trois langues. Chacun lisait à haute voix le texte, jusqu'à ce qu'il fasse une faute, un second prenait alors la relève. Chaque jour était consacré à un livre différent de la Bible ou des Commentaires. Les garçons les plus âgés étudiaient les Prophètes, les Psaumes. Le mardi était traditionnellement réservé à l'étude de la Michna.

L'écriture n'était pas enseignée en tant que telle. Les garçons n'apprenaient les caractères (carrés ou « rachi ») que dans le but de faciliter l'acquisition de la lecture. Au niveau élémentaire, donc, les enfants ne maîtrisaient pas l'écriture, et étaient donc incapables de l'utiliser pour la vie courante. C'est encore ce que nous avons pu constater dans les années 1970. Il est vrai qu'aux yeux de ces hommes si pieux, les caractères des textes sacrés pouvaient difficilement servir à des buts profanes. Seuls les lettrés, à un stade plus approfondi de l'étude de la Loi, savaient écrire.

Le shabat n'était pas, pour les enfants, un jour sans étude. A la maison, ou à la synagogue, ils lisaient, sous la surveillance de leur père, des commentaires, des textes de littérature morale, des fragments du Zohar ou de Maïmonide.

(46) Cf. la description de Sémach p. 53-54.
(47) HABSHUSH, *op. cit.*, p. 35.
(48) GOITEIN, Jewish education... p. 134.

Vers 13 ans, à la fin de l'école élémentaire, l'enseignement devenait, dans la plupart des cas, familial. Le jeune homme étudiait plusieurs heures dans l'atelier de son père, avec lequel il commençait à travailler. Une grande importance était attachée à l'apprentissage de l'abattage rituel, selon la tradition talmudique. Il continuait aussi, tout au long de sa vie, à fréquenter la synagogue. Selon Goitein[49], les jeunes hommes se réunissaient entre eux pour dire certaines prières ou chanter certains chants qui leur étaient propres (prière pour que Dieu leur accorde une bonne épouse, par exemple). Il n'existait pas d'école talmudique organisée, dispensant un enseignement religieux plus complexe, probablement parce que, au moins financièrement, les communautés ne pouvaient pas l'assumer. La poursuite des études dépendait de l'initiative de chacun. Malgré cela, la vie religieuse était très intense au Yémen, et Sémach n'est pas le seul voyageur à avoir été frappé par la connaissance des textes religieux qu'avaient les Yéménites, et par leur ferveur à l'étude.

Outre les ouvrages classiques (à part le Talmud de Babylone, qui n'était pratiqué que par les lettrés), les Yéménites fréquentaient aussi la Kabbale, et nombreux sont les traités, poésies et commentaires qu'elle leur a inspirés. Les œuvres du kabbaliste Mori Shalom Shabezi (XVII^e siècle) sont encore lues aujourd'hui, et son tombeau, situé dans la région de Taëz, est encore un lieu de pèlerinage. L'œuvre de Maïmonide également était particulièrement prisée. On sait que ce penseur eut des liens particulièrement étroits avec les Juifs du Yémen, et un échange de lettres (Iggeret Teman) à une époque où la communauté subissait un certain déclin moral.

Les échanges religieux, les disputes entre lettrés étaient fréquents au Yémen, et même avec d'autres communautés (Egypte en particulier). Il faut mentionner l'importance des Juifs venus de la Péninsule ibérique, qui voulaient introduire de nouvelles coutumes et de nouveaux livres de prières sépharades (rituel *shâmi*) différents de ceux employés traditionnellement, ce qui créa une tension dans la communauté. Il faut aussi citer le nom de Rabbi Yaḥya ben Joseph Ṣâliḥ, chef de la cour rabbinique de 1758 à 1805, dont les écrits influencèrent toute œuvre religieuse ultérieure (notamment son commentaire au traditionnel livre de prières yéménite Takhlîl)[50]. Chaque Yéménite avait aussi son livre de poésies et de chants religieux (*dîwân*), dont il se servait en des occasions bien déterminées (mariage par exemple) ; les chanteurs étaient très respectés. Ce qui prouve, enfin, l'importance attachée par les Yéménites au livre, c'est la quantité de papier importé d'Egypte pour copier des livres[51].

Bien entendu, cette description que nous venons de faire de l'éducation juive et de la vie religieuse ne s'appliquait pas au sexe féminin. Les fillettes ne fréquentaient pas l'école, ni les femmes la synagogue. Dans l'immense majorité des cas, le savoir des femmes en matière religieuse était réduit quasiment à néant : elles ne connaissaient pas les prières, à part celles relevant explicitement des devoirs de la femme, se contentant de répondre « amen », ne savaient pas lire, ne connaissaient pas l'hé-

(49) GOITEIN, Jewish education... p. 144.
(50) TOBI, *op. cit.*
(51) GOITEIN, *A mediterranean society...* t. I, p. 81.

breu. Leur contribution à la vie religieuse proprement dite, était matérielle : préparation des repas sabbatiques et des plats rituels, respect des interdits alimentaires et des règles de pureté.

Cependant la coutume voulait que dans les familles où il n'y avait pas de fils, on instruise les filles dans la religion juive, ce qui en dit long sur le sens de la tradition chez les Yéménites. Les exemples de la poétesse Sham'a, fille de Shalom Shabezi, et de Myriam, fille de Benoya le Sofer, qui copia un volume du Pentateuque tout en allaitant son enfant, sont restés célèbres.

L'éducation de la fillette se faisait entièrement à la maison, au contact de la parenté féminine, mère et grand-mère paternelle en particulier. Dès l'âge de 4-5 ans, elle était initiée aux travaux d'aiguille et de cuisine. La technique consistait en la réalisation de pièces en réduction imitant celles des adultes. Nous avons pu voir, dans un village, une fillette de 6-7 ans confectionner et faire cuire, dans le four, pour le shabat, ses petits pains de blé à côté de ceux de sa mère. Très tôt, la fillette était capable de broder de vrais capuchons et bas de pantalons, qui étaient vendus sur les *sûq*. Si les fillettes et les femmes n'avaient aucune part dans l'étude religieuse, elles étaient cependant détentrices d'une autre forme de culture : la culture orale. Outre les nombreux proverbes et dictons qu'elles connaissaient, elles pratiquaient également l'art de la « chronique » en langue arabe, au sens étymologique du terme. Nous avons encore été témoin, dans un village israélien habité par des Yéménites, de cette forme de « production littéraire » : ponctuant les actes de leur vie quotidienne par des remarques chantonnées, les femmes avaient ainsi un rôle non négligeable dans la compréhension de la vie communautaire : travail, rapports avec les voisins, avec la famille etc.

L'on peut dire, en schématisant, que l'éducation des garçons était tournée vers l'intérieur du groupe, tandis que celle des filles l'était vers l'extérieur, opposition que l'on retrouve dans d'autres communautés traditionnelles[52].

Ce qui se dégage de l'éducation juive au Yémen telle qu'elle vient d'être rapidement décrite, c'est le rapport entre livre, famille et communauté. La parenté linguistique, en hébreu, entre *ḥibur*, « livre », et *ḥibura*, « communauté » se traduit de façon parfaite dans la réalité quotidienne yéménite. C'est la fréquentation du livre qui structure la famille, la communauté. Nous irons même plus loin en disant qu'au Yémen, pays à majorité musulmane, c'est elle qui a permis à la communauté juive de maintenir sa cohésion.

*
* *

Pour conclure cette étude de quelques aspects des coutumes juives au Yémen, nous voudrions donner de brefs aperçus de ce qu'on

(52) Cf. J. GUTWIRTH, *Vie juive traditionnelle*, Ethnologie d'une communauté hassidique, Minuit, 1970, 482 p.

pourrait nommer la « convivialité » judéo-musulmane, à travers quelques anecdotes.

En période de famine, un Juif qui chassait les sauterelles (mets très estimé des Juifs comme des Musulmans) alors que l'heure du shabat était venue, fut jeté en prison par les *qabâ'il* et ses biens vendus[53]. Les Musulmans ne pouvaient tolérer la violation d'une loi religieuse : c'est en tant qu'ils avaient une croyance que les Juifs, « gens du livre », étaient respectés. Ce respect s'accompagnait d'une certaine superstition : dans leur quartier, lors du shabat, les Juifs étaient en parfaite sécurité, jamais les Musulmans ne s'y seraient aventurés, de peur d'y voir d'étranges choses... Dans ses périgrinations en compagnie de l'épigraphiste Halévy, Ḥabshush remarque que de nombreux Juifs, à commencer par lui-même, attribuaient aux caractères sabéens des vertus magiques : ils recèleraient les secrets des mauvais esprits[54]. Les Musulmans pensaient de même à propos des caractères hébraïques. C'est pourquoi les Juifs étaient (et sont encore) sollicités pour écrire amulettes et talismans. Les Musulmans avaient une certaine admiration pour le savoir des Juifs. Et n'est-ce pas un paradoxe : dans certains villages à population juive et musulmane mêlées, il arrivait que ce soit un Juif qu'on vienne consulter : lui seul connaissait parfaitement le calendrier stellaire, indispensable à la bonne conduite des semailles et des récoltes ! Lorsqu'on construit une maison dans un village, le droit coutumier *'urf* veut que toute la population y participe, y compris les Juifs. Travaux de rétention d'eau, construction des rigoles d'irrigation, tout est fait en commun : cela fait partie de la complémentarité économique entre Juifs et Musulmans, et de l'interpénétration, dans les villages, des deux communautés. Les deux groupes se retrouvaient dans des réunions où, parfois, il était débattu de questions religieuses. Oserions-nous dire qu'il arriverait aux Musulmans de goûter au *'araq* (eau de vie de raisins séchés) défendu, fabriqué par les Juifs ? Le *qât* n'y faisait pas défaut, ni pour les Musulmans, ni pour les Juifs. « Dieu a châtié les Juifs au moyen du *'aragi*, et les Musulmans au moyen du *qât* », dit le proverbe[55]. Quoique chargé d'une moindre valeur symbolique, le *qât* était fort apprécié des Juifs, qui le mastiquaient notamment lors du shabat, où il était interdit de fumer. Des textes de prose rimée du célèbre poète kabbaliste Shabezi comparent les vertus du qât à celles du café ou du tabac[56].

Si, en matière de justice, les Juifs devaient se présenter devant les juridictions musulmanes, ils étaient loin de baisser la tête » « Fais comme si le Juif avait laissé trois enfants », aurait dit l'un des deux enfants d'un Juif à un Qâḍi qui prenait une trop grande commission sur la succession de leur père[57].

(53) S.D. GOITEIN, *From the land of Sheba*, Tales of the Jews of Yemen, Schocken Books, New York, 1947, 142 p., p. 56-57.

(54) HABSHUSH, *op. cit*, p. 18.

(55) Maxime RODINSON, Esquisse d'une monographie du qât, *Journal Asiatique*, 1973, p. 82.

(56) RODINSON, *op. cit.*, p. 90.

(57) Ismâ'îl al-AKWA', *al 'Amthâl al-yamaniyya*, t. I, prov. n° 103, p. 37, Dâr al Ma'ârif, Le Caire, 1970.

Ces images de la vie courante, qui montrent une cohabitation souvent harmonieuse, ne doivent cependant pas masquer la distance qui a pu exister entre les deux communautés. Distance souvent voulue des deux côtés, pour maintenir le particularisme ; mais distance établie aussi par les Musulmans pour maintenir leur supériorité. Ainsi un homme musulman pouvait épouser une femme juive, mais aucun homme juif n'aurait pu épouser une Musulmane. Le groupe dominant refuse ses femmes au groupe inférieur. La nouvelle stratification sociale (création d'une classe de marchands), née de l'urbanisation et de l'ouverture du pays à l'étranger, a gommé dans une certaine mesure, le statut de sujétion des Juifs. Mais s'ils ont pu être introduits dans la hiérarchie de l'argent, ils n'ont jamais été introduits dans celle de l'honneur.

XII

CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DE L'ARCHITECTURE DE MONTAGNE EN RÉPUBLIQUE ARABE DU YÉMEN

Lucien GOLVIN

Là où apparaît l'agriculture, naît la civilisation. Ce fait de société bien connu prend, dans la montagne yéménite, toute sa réalité : l'homme ici s'accroche aux pentes les plus impressionnantes qu'il a su dompter par l'établissement, depuis des millénaires sans doute, de terrasses ingénieuses pouvant retenir la moindre parcelle de terre et la rendre fertile. Vallées, hautes plaines, voient se multiplier les communautés agricoles ; depuis la plus haute antiquité, la terre a retenu l'homme. Elle lui donne sa substance grâce à une appréciable pluviométrie, elle le protège des ennemis venus de l'extérieur par l'âpreté de son relief, elle le façonne, l'endurcit, le pénètre à la fois de sa propre faiblesse, mais aussi de la puissance du groupe organisé, la tribu, repliée sur elle-même. Jusqu'à l'époque moderne qui a vu l'extraordinaire essor des pays du Golfe, le Yémen était le pays envié où il faisait bon vivre, l'Arabie heureuse... Pour qui connaît les affres du désert arabe, ce mot n'est pas une image poétique ni un cliché usé !...

La montagne, au Yémen n'est pas l'ennemie, elle assure un climat idéal, elle offre à l'homme tous les matériaux dont il a besoin pour s'abriter, elle met à sa disposition tout ce qu'il lui faut pour subsister.

Depuis des millénaires, les civilisations s'y sont succédé. Le peu qu'elles nous ont livré par rapport à ce qu'elles nous suggèrent nous désespère. On aimerait mieux connaître ces ensembles bâtis par les Minéens, les Sabéens ou par les Ḥimyarites que quelques sites ruinés nous révèlent trop parcimonieusement. La légende nous replonge dans notre ignorance, nous la goûtons pour mieux la rejeter, elle nous irrite plus qu'elle nous éclaire et pourtant, nous savons bien que le merveil-

leux des récits les plus fabuleux repose presque nécessairement sur un substrat de réalité.

Laissons donc ce passé trop lointain, n'en retenons que ces témoins de réalisations architecturales étonnantes de hardiesse, plusieurs fois millénaires.

A l'aube de l'histoire, lorsque l'Islam triomphe et qu'il impose son credo, nous savons que Sanaa était une cité importante. Elle possédait une cathédrale dont on sait fort peu de choses et son fameux palais princier de Ghumdân qui impressionna tant les premiers voyageurs musulmans[1]. Peu nous importe qu'il ait eu ou non vingt étages, l'essentiel, pour nous, est d'en retenir qu'il était très élevé et à multiples étages, que sa partie inférieure était en pierre et qu'il possédait une splendide terrasse supérieure. Plus tard, au début du IX^e siècle, le voyageur persan Ibn Rusta trace un tableau saisissant de la ville de Sanaa, laissons lui la parole : « San'â' est une ville populeuse, pourvue d'excellents logements qui s'étagent les uns sur les autres (*ba'ḍuhâ fawq ba'ḍ*). Les maisons sont pour la plupart enjolivées de décors et construites en briques et en plâtre (*illâ annahâ muzawwaqa aktharuhâ bi-l-jaṣṣ wa-l-ajurr*) ou en pierre d'appareil (*wa-l-ḥijâra al-muhandama*), quelques-unes ont leurs fondations en plâtre et en briques, mais pour le plus grand nombre, elles sont en belles pierres d'appareil (*ḥijarâ muhandama ḥisân*). Les rez-de-chaussées (*'arḍi*) sont, pour certains en briques et en plâtre, pour d'autres seulement en plâtre. Les terrasses sont protégées contre les pluies fréquentes par un lit de graviers (*wa aktharu suṭûḥiha mafrushat bi'l-ḥaṣâ li kathrati amṭâriha*) »[2].

En dépit de quelques invraisemblances excusables de la part d'un voyageur pas nécessairement rompu aux techniques de construction, ce portrait de Sanaa, au demeurant bien plus complet dans le texte, s'appliquerait encore assez bien à l'actuelle capitale.

Il semble ainsi avéré qu'une longue continuité historique caractérise l'architecture de montagne au Yémen.

La pierre abonde, elle est presque partout très accessible sauf dans le Nord du pays où la vaste dépression de Saada se caractérise par des limons entassés, fournissant un matériau très malléable, peu coûteux, d'une étanchéité suffisante et d'une isothermie fort appréciable.

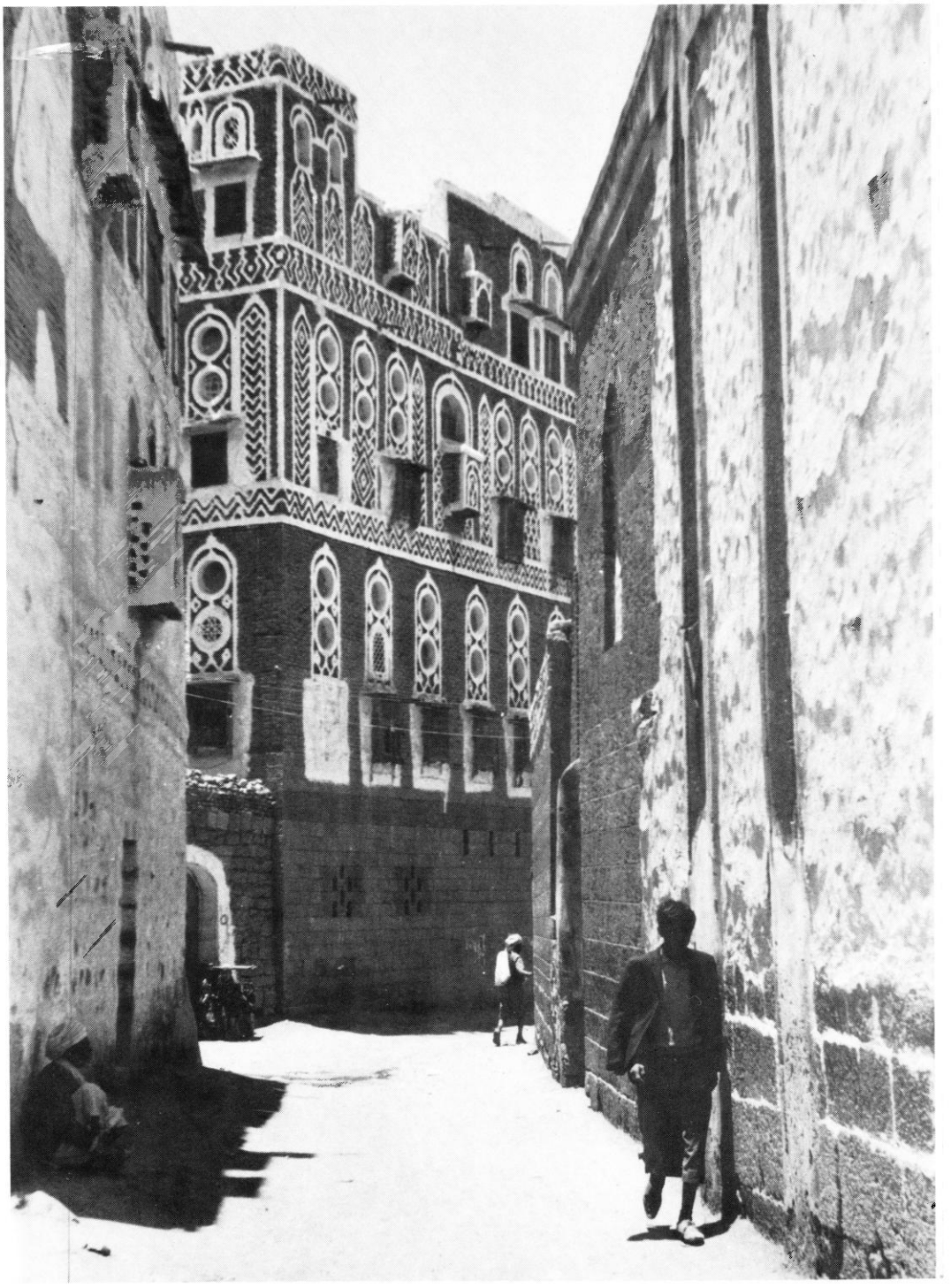
Questionnons le géologue :

Au plus profond, nous dit-il, sont des roches plissées cristallines recouvertes d'un socle de calcaires et de marnes jurassiques que recouvrent des grès rouges et blancs du crétacé et du tertiaire. Ces diverses couches auraient subi, au début du tertiaire, des fractures importantes laissant passer des flots de laves volcaniques formant un vaste bouclier dont l'épicentre serait en Abyssinie[3]. Conséquence de ce bouleversement géologique, les couches anciennes profondes ont bas-

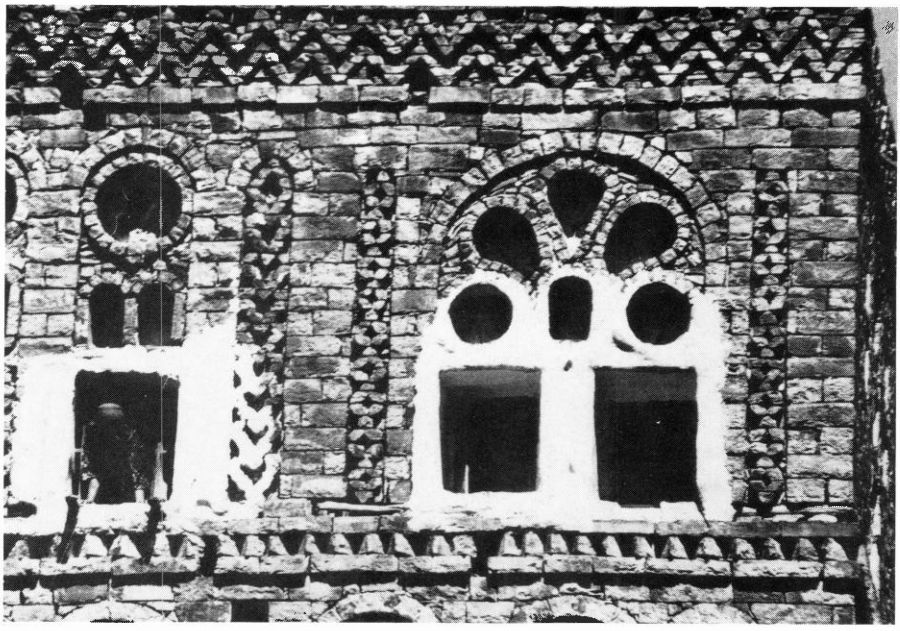
(1) Cf. O. Löfgren, art. *Ghumdân*, in *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, II, pp. 1121-1122.

(2) *Kitâb al-A'lâq al-Nafîsa*, pp. 109-110.

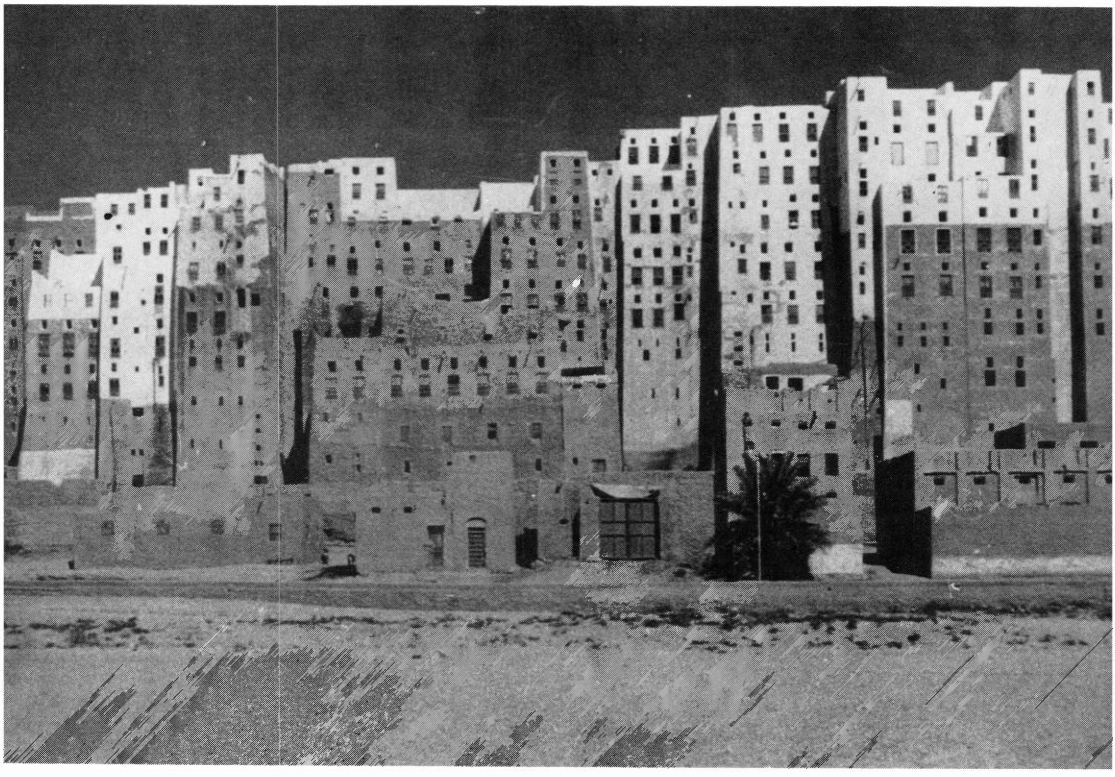
(3) D'après le professeur D'H. Van Wissnann, cité par Reinhold WEPF dans son livre, *Le Yémen*, Berne, Kümmerly et Frey.



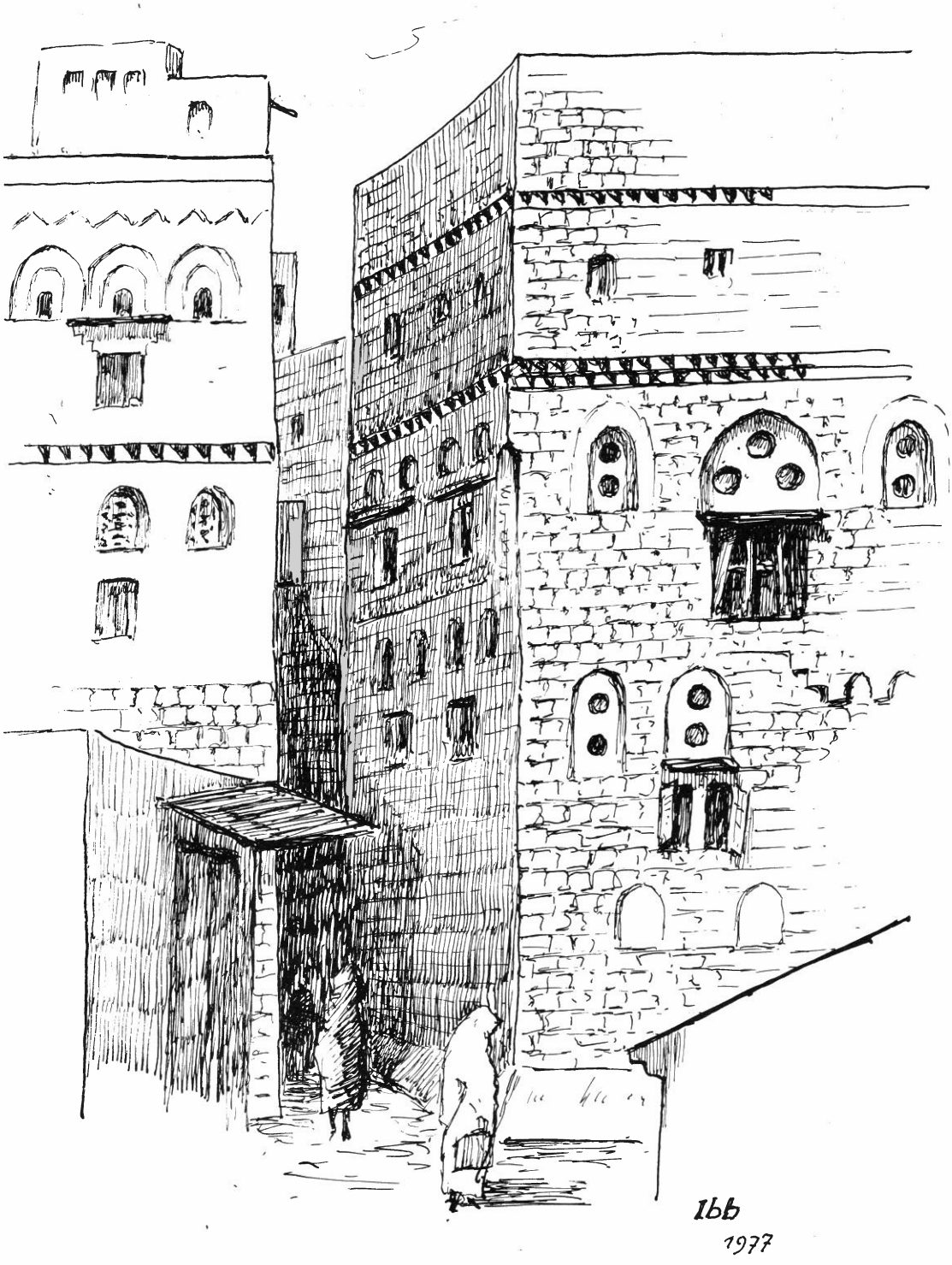
Cl. 13 – Une rue de la vieille et antique ville de Sanaa dont la fondation est attribuée à Sam fils de Noé. Ses maisons imposantes se distinguent par la richesse de leur décor et la finesse de son exécution. (Photo et légende : J. CHELHOD).



Cl. 14 – Thulâ, ouvertures traditionnelles. (Photo et légende : Lucien GOLVIN.)

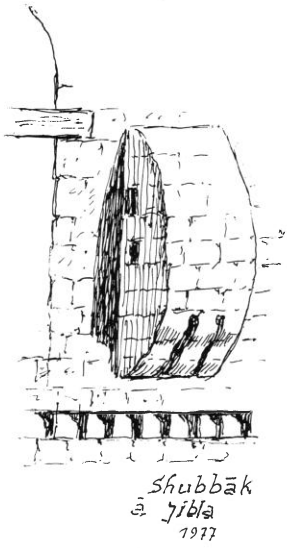


Cl. 15 – Les maisons de Shibâm sont en pisé. Leur décor est simple et bien moins riche que celui des gabitations de Sanaa. Elles retiennent pourtant l'attention par leur aspect new-yorkais. Ces immeubles de sept à huit étages lui ont valu le surnom de Chicago du désert. (Photo et légende : J. CHELHOD).

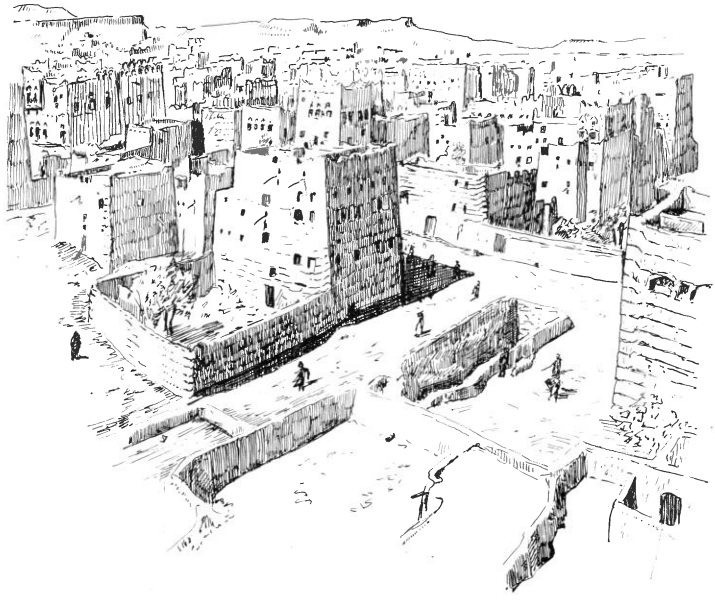


Cl. 16 – La ville de 'Ibb.

Cl. 17 – Jibla : détails d'architecture.



Cl. 18 – Saada : détails d'architecture.



Cl. 19 – La ville de Saada.

(Croquis et légendes : Lucien GOLVIN).

culé, offrant, dans les dépressions des cols, des types variés de matériaux d'âge très éloigné les uns des autres.

Le constructeur peut ainsi trouver, à fleur du sol, des grès roses ou rouges, notamment à Taëz et dans le col de Sumara, des grès blancs vers Dhamar où l'on rencontre aussi des roches noires ou grises, des basaltes très durs offrant un matériau particulièrement prisé pour le dallage des lieux de prière en plein air (cour des mosquées et *muṣallâ*). Dans la vallée de Manâkha et dans une partie du territoire des Hamdânides sont de belles roches vertes ou brun foncé. Mais chaque région de la montagne dispose à portée de main de pierres de bonne qualité, et, si les maçons font souvent venir d'assez loin des pierres dures dont il ne dispose pas sur place, c'est uniquement pour les linteaux, les marches des escaliers ou les piédroits, à moins que ce ne soit pour des effets de décors.

Dans les vallées alluvionnaires sont les marnes et les argiles qu'exploitent les briquetiers, matériau surtout utilisé à Sanaa et dans les environs de la capitale ainsi qu'à Taëz. Le gypse, donc le plâtre, est particulièrement réputé dans la région des Banû Ḥushaysh ; il fournit un excellent matériau aux stucateurs et aux fabricants de vitraux, mais des gisements de gypse (de moins bonne qualité) se trouvent ailleurs et sont transformés en chaux surtout utilisée pour lier des conglomérats de terre et de petits cailloux des planchers et des terrasses.

Une carrière d'albâtre, à une trentaine de kilomètres au Nord-Est de Sanaa (région des Banû Ḥarith) fournissait un matériau très apprécié dans toute la montagne yéménite. Son importance a évidemment beaucoup diminué depuis l'extraordinaire engouement pour le vitrail, assez peu courant, semble-t-il, dans le pays jusqu'au début du XX^e^ siècle[4].

Le bois intervient dans le plafonnage des étages et de la terrasse ainsi que pour la confection des portes et des fenêtres. Jusqu'à une époque récente, la forêt yéménite (très réduite) suffisait à produire des essences telles que sycomores, acacias, tamaris, dont les troncs grossièrement équarris sont utilisés comme poutres ; mais, on les débitait également en planches à l'aide de grandes scies actionnées verticalement par deux hommes. Quant aux branchages ils sont utilisés en fascines jetées en travers des poutres et noyées ensuite dans un mortier de chaux et terre mêlée à divers déchets de briques ou de pierres. Depuis 1960 environ, on importe le bois des pays étrangers (Chine surtout). Les ateliers, dotés d'outils mécaniques modernes, débitent alors des poutres fort bien équarries et des planches qui n'ont rien à envier à celles des pays les mieux équipés. A une période très récente se sont multipliés des ateliers de mécanique spécialisés dans la confection de portes de fer

(4) L'essor du vitrail s'est surtout fait sentir, d'abord à Sanaa au début du XX^e^ siècle, partout ailleurs dans le pays après 1960. Cependant, vers 1763, NIEBUHR a vu des vitraux dans un palais à Sanaa, mais il n'en a trouvé que là (*Voyage en Arabie*, trad. de l'allemand, Amsterdam 1776, pp. 333 et 334). Plus tard, l'italien MANZONI a vu, vers 1877, des fenêtres « hermétiquement fermées... percées dans du plâtre et fermées de verres colorés. *El-Yémen*, pp. 203-4, mais ce devait être une évolution par rapport aux fenêtres rondes à albâtre qu'il trouve ailleurs.

agrémentées de décors en fer forgé et de peintures très vives reproduisant parfois des scènes naïves : l'avion, le tank, des personnages etc...

Mais, l'on voit également apparaître des matériaux de construction modernes moins coûteux que la pierre et plus aisés à utiliser : le béton et le ciment armé ont fait leur apparition vers 1962, amenés, semble-t-il par les egyptiens ; après cet épisode de la guerre civile et de l'intervention des troupes nassériennes, on aurait pu croire que le Yémen revenait à sa tradition et, effectivement, pendant une quinzaine d'années, les monuments civils officiels ou les demeures bourgeoises restèrent fidèles à la belle construction de pierre et de briques, mais, hélas, depuis fort peu de temps, le béton a reparu et les parpaings se répandent dans tout l'intérieur du pays. Jusqu'à présent le danger ne semble pas très grave, mais qu'en sera-t-il demain ?

Pour nous en tenir à la tradition, nous reviendrons aux problèmes humains tant il est vrai que la technique n'est rien sans l'homme. Celui auquel nous nous intéressons n'est pas simple à définir, il appartient à un très vaste groupe qualifié d'arabe, mot commode pour dissimuler notre ignorance, il est un élément d'un ensemble tribal qui lui impose son éthique, il constitue sa propre cellule familiale repliée sur elle-même, séries de plus en plus resserrées, d'oppositions à l'étranger, à l'Autre. Comparée à la zone littorale de la mer Rouge, la montagne semble pourtant avoir engendré une certaine unité ethnique, mais cette impression lointaine est vite corrigée par les conflits ancestraux constants qui opposent les tribus entre elles et, à l'intérieur de la tribu, les fractions, voire les familles. Le cloisonnement naturel des vallées renforce cette tendance au repli sur soi-même et l'hostilité à l'égard des voisins. Certes, nous n'avons pas ici à développer longuement ces problèmes que l'évolution actuelle et le régime républicain n'ont pas réussi à résoudre. Il nous suffit de les évoquer pour expliquer un certain régionalisme voire des particularismes locaux que nous tenterons de déceler.

Compte tenu de ces particularismes, quelques constantes peuvent être cependant dégagées qui régissent la construction domestique en montagne.

C'est d'abord la construction en hauteur, sur plusieurs étages et l'existence de hauts rez-de-chaussées pouvant souvent dépasser six mètres de haut, percés de rares ouvertures rectangulaires étroites comme des meurtrières et d'une seule porte, celle de l'immeuble ouvrant sur l'extérieur. Ce niveau inférieur qui, en fait, comprend intérieurement plusieurs étages, est réservé traditionnellement aux animaux (écuries ou étables), et aux magasins de paille ou de fourrage. Un ou deux faux étages servent de réserves de grains ou de liquides, mais on y trouve également des pièces où habitent chèvres ou moutons, voire des volailles. Autrefois, on y logeait également des domestiques.

C'est ensuite l'absence de cours intérieures formant patio[5]. L'immeuble à multiples étages est desservi par un escalier intérieur à volées

(5) Dans quelques immeubles, on peut trouver, au dernier étage, une sorte de cour-terrasse entourée de constructions sur ses quatre côtés, ce qui, vu de haut, peut faire croire à l'existence d'un patio.

rectilignes se développant autour d'un noyau central carré ou rectangulaire. A chaque palier d'étage, une chambre centrale forme vestibule desservant les chambres et une pièce d'eau.

C'est encore l'existence, à chaque niveau d'habitation, d'une pièce-séjour (*diwân* ou *mafrij*) de grandes dimensions, qui sert de salon de réception, de lieu de réunion et, surtout les après-midis, d'asile pour les séances de *qât*. A des heures ou jours différents, hommes et femmes peuvent en disposer. La nuit, ce grand salon se transforme en dortoir.

La multiplication des étages paraît correspondre au développement de la famille patriarcale ou à l'accroissement des revenus mais on ne dépasse que rarement cependant quatre étages[6].

Le fait que l'immeuble a pu être réhaussé par l'adjonction d'un étage a pour conséquence parfois l'existence de cuisines traditionnelles à l'intérieur de l'immeuble alors que, généralement, cette pièce se trouve sur la terrasse[7].

Le mode de couverture est toujours la terrasse, le domaine des femmes durant toute la journée. C'est là qu'elles préparent les repas, mouture des grains de céréales, fabrication de la pâte à pain, écrasement des graines au mortier pour les bouillies, préparation du thé etc. C'est là qu'elles lavent et étendent le linge. Les enfants en bas âges les accompagnent. Elles disposent de la cuisine (parfois elles occupent plusieurs cuisines), de chambres réserves de grains, de bassines et de seaux. la grande corvée étant d'aller puiser l'eau à la citerne publique ou au puits.

La terrasse c'est aussi pour elles le grand air, les réunions et les conversations, les échanges d'immeuble à immeuble, des potins de la cité, c'est la vue splendide sur la ville ou sur la campagne...

Dans les villes, mais aussi de plus en plus dans les campagnes, on voit se développer, au dessus des terrasses, la mode des vastes salles de réunion (*mafrij-s*) largement ouvertes sur l'extérieur par de belles fenêtres à rideaux surmontées de grands vitraux (*'aqd-s*). Ces salons sont plus spécialement réservés aux hommes. Leur intérieur est tendu de tentures polychromes et le sol couvert de tapis. Des matelas étroits recouverts de tentures et d'accoudoirs courent sur trois côtés. Au centre : un grand plateau de cuivre sur une table basse, un narguilé, des tasses, des crachoirs. Sur des étagères, des photographies de personnages illustres ou des hommes de la famille. Quelques tableaux : vues de la Kaaba, calligraphies etc. On voit apparaître également des postes de télévision ou des chaînes radiophoniques importés surtout du Japon. Bien sûr, ces *mafrij*-s supérieurs sont beaucoup plus fréquents dans les villes que dans les campagnes, mais, dès que la fée électricité touche de sa baguette magique le bourg perdu dans la montagne, ces « *gadjets* »

(6) La configuration des façades où l'on voit superposées fenêtres à petits volets de bois et ouvertures rondes en albâtre ou en vitrail a pu induire en erreur certains voyageurs et leur faire écrire qu'ils ont vu, à Sanaa des immeubles de huit étages. A part quelques rares édifices (anciens palais et hôtels) on ne voit, en fait que des immeubles s'en tenant à quatre étages.

(7) Les raisons de cette habitude ? La difficulté à évacuer les fumées de la cuisine qui risquent d'empester l'intérieur de l'immeuble, la chauffe se faisant au bois ; ce sont les odeurs persistantes, c'est enfin que la femme préfère se trouver sur la terrasse qu'à l'intérieur où elle subit par trop l'ennui de la solitude.

s'introduisent dans les maisons et, dans les *diwan*-s, ils accompagnent les séances de *qât* et la fumerie quotidienne. Sans doute, le développement des routes asphaltées et la circulation automobile ne sont-ils pas étrangers non plus à ce qu'il faut bien appeler le progrès.

Presqu'à chaque étage et sur la terrasse, on peut voir, en encorbellement au-dessus de l'unique porte d'entrée, des édicules en forme de caissons maçonnés, ce sont les *shubbâk*-s qui permettent à la maîtresse de maison d'apercevoir, sans être vue, la personne qui heurte le marteau. Un ingénieux système de cordes peut alors actionner le loquet. Ces édicules servent également de garde-manger. A Sanaa et dans quelques grandes villes, on peut trouver de fort beaux moucharabieh de grandes dimensions, exécutés en bois ajouré. Sans doute s'agit-il d'une mode introduite jadis par les Turcs ?

Notons enfin, que, dans presque toute la montagne, les façades sont décorées soit de motifs appareillés de brique ou de pierre, soit de décors peints (badigeons de plâtre). Malheureusement, bien des ensembles se trouvent défigurés par de longues canalisations verticales à l'air libre, exhutoires des eaux sales et des déchets des latrines, autrefois recueillis pour la chauffe des *ḥammâm*-s. Le fait que ces rigoles aient été remplacées, dans la capitale, par des goutières et des tuyaux n'arrange rien.

L'architecture de terre[8]

Saada et tous les villages environnants illustrent probablement le mieux l'originalité d'une région. Quelle belle architecture que celle de ces ensembles de maisons en hauteur, se confondant, par leur couleur ocrée, avec la nature ambiante ! La technique est élémentaire, elle ne nécessite aucun coffrage et ne s'apparente donc pas avec le pisé andalou magnifié par les Almohades au Maroc. Des fondations de pierre assurent la base, les murs montent ensuite par agglomération de boulettes de terre mêlée à des débris de paille que l'on se passe de mains en mains de l'aire de gâchage au chantier. Le maître d'œuvre les reçoit, il les façonne, il les pose de telle sorte qu'elles finissent par constituer un lit régulier de trente à quarante centimètres de hauteur et d'environ 0,90 m de largeur à la base. Le lissage extérieur et intérieur se fait à la main. Aux angles, on retrousse généralement le lit. Dès que le séchage est suffisant, on entame un deuxième lit et ainsi de suite en décalant légèrement de telle sorte que l'ensemble affectera la forme d'un tronc de pyramide. La plupart du temps, les divers lits sont marqués par une longue raie horizontale, mais on peut également les dissimuler sous un enduit de terre. Les diverses ouvertures sont pratiquées par réserves, c'est-à-dire par interruption de la construction, mais il est également possible que de petites ouvertures soient percées après achèvement de la construction si cela semble désirable.

(8) On peut voir de fort belles photos en couleur de cette architecture de terre dans le livre de Paolo COSTA et Ennio VICARIO, *Arabia Felix a land of builders*, New York, 1977, notamment sur la jaquette et photos 61 à 79.

Le haut rez-de-chaussée ne reçoit la lumière que par de petites ouvertures en forme de trous carrés alignés horizontalement. L'unique porte d'entrée, à un ou deux vantaux, est montée dans un bâti de bois, des madriers formant les montants, le linteau, ainsi que le seuil. Un montant central supporte le linteau et permet la fermeture des vantaux qu'orne un beau marteau de fer. Bien souvent ces portes sont décorées de motifs sculptés ou gravés, quelques unes sont cloutées. Il arrive que certains larges linteaux soient décorés d'une belle inscription sculptées[9].

On agrémente ces baies d'un badigeon de plâtre qui les fait ressortir sur l'ocre des façades. Ces enduits affectent la forme de fers de lance ou de fleurons à la partie supérieure. Si les fenêtres du premier étage habitable sont, en général, de simples ouvertures rectangulaires, celles des étages supérieurs sont doubles (deux carrés jummelés) fermées de petits volets de bois, surmontées d'ouvertures arquées garnies d'albâtre, un auvent protégeant les fenêtres. Là encore, des bandeaux de plâtre font ressortir l'ensemble.

Le bord des terrasses, qu'une frise horizontale à dents d'engrenage annonce, se découpe parfois de hauts merlons en dents de scie aux angles et au centre. Un lait de plâtre les détache sur le ciel bleu foncé.

Intérieurement, le dispositif est, à peu de choses près, celui décrit plus haut. Mais si le *ḥarr* renferme au moins deux niveaux intérieurs (écuries, magasins, chambres, etc.) le premier étage habité contient, outre les chambres et un *diwân*, une salle d'eau-latrines et la cuisine copieusement enfumée. La pièce de séjour et de réception s'éclaire de la superposition d'ouvertures rondes en albâtre ou, de nos jours, de vitraux colorés. Les murs, enduits de plâtre se défoncent de hautes ouvertures en niches-placards arquées à la partie supérieure. Quelquefois, ces niches se découpent sur les côtés en arcs harmonieux qu'un liseré gravé borde sur tout le long.

Un ou deux arcs transversaux traversent la pièce et soutiennent le plafond. Quelques-uns sont découpés de lobes réguliers. La couverture est assurée par des troncs d'arbre mal équarris enrobés de plâtre.

Rarement, à Saada, on voit apparaître un *mafrij* sur la terrasse. Cette mode semble très récente. Comme ailleurs, dans ces salons surélevés, de larges fenêtres à rideaux dispensent une lumière tamisée et irisée par de beaux vitraux (*'aqd*).

Hors les murs de la cité, on peut voir d'imposantes fermes isolées dont les tours en forme de troncs de pyramide, pointées vers le ciel se détachent de l'ensemble des bâtiments. Ces demeures s'inscrivent dans des vergers clos de hauts murs protecteurs. Dispersées dans la nature, elles apparaissent comme des sortes de fortins. De fait, il semble bien qu'elles ont été conçues de telle sorte qu'elles peuvent assurer seules leur protection. Leurs ouvertures sur l'extérieur, réduites aux dimensions de meurtrières, renforcent cette impression. Il s'en dégage une grande majesté faite de décrochements successifs bien équilibrés et de proportions solidement établies.

(9) Cf. COSTA et VICARIO, *op. cit.*, photo 84.

Le travail du bois, celui du fer, sont essentiellement le fait d'une colonie juive qui, contrairement à ce qui s'est passé dans tout le Yémen, n'a pratiquement pas quitté le pays. Elle occupe encore un quartier qui lui a été réservé, fermé par de hauts murs et bien distinct du reste de la population. Les maisons de ce quartier se resserrent les unes contre les autres, de part et d'autre de venelles au-dessus desquelles se projettent de longues gargouilles (branches d'arbre creusées d'un canal), comme on en peut d'ailleurs voir dans toutes les maisons de Saada et de la région.

A quelques kilomètres de la grande cité septentrionale, plusieurs villages pittoresques sont uniquement habités par des juifs (il y en aurait environ 2000).

Toute cette architecture de terre s'inspire, à n'en pas douter de celle de l'Arabie Saoudite toute proche. C'est l'habitat du désert où la pierre fait défaut et où il faut se protéger de la chaleur par d'épais murs isothermiques. Saada et sa région semblent ainsi tourner le dos au Yémen et s'ouvrir vers l'Arabie ; en fait, le khawlânide[10] reste très attaché à sa propre personnalité et, surtout, à son idéal religieux : le zaydisme qui, naturellement, l'éloigne du wahhabisme officiel de Riyâḍ ; spirituellement donc, il devrait se sentir frère des Yéménites de la montagne où le zaydisme domine, mais ce serait sans compter sur les vieilles oppositions tribales qu'exaspèrent aujourd'hui les appartenances politiques. Saada, la vieille capitale reste fidèle aux *imâm*-s et accepte mal la leçon de Sanaa. Est-ce un hasard si cette hostilité se trouve parfaitement illustrée par une conception si particulière de l'habitat ?

En fait, l'architecture de terre n'est pas inconnue ailleurs dans la montagne yéménite. On en pourrait rencontrer maints témoins dans les environs de Sanaa et même à l'intérieur de la ville. La maison de terre, essentiellement paysanne affecte, ici, la forme d'une tour, c'est la *nawba* que l'on peut encore admirer sur la route de l'aéroport, à Rawda, à Shamla, puis à Wadi Ḍahr et bien ailleurs.

Ces maisons-tours s'inscrivent généralement dans un jardin fermé d'un haut mur. Comme dans les autres édifices, elles possèdent leur *ḥarr*-écurie-étable et réserves de grains ou de paille. L'unique porte d'accès ouvre sur un carré d'où part l'escalier conduisant aux étages. Sur cet espace libre débouchent les diverses pièces en rez-de-chaussées énumérées ci-dessus.

La *nawba* ne compte guère plus d'un ou deux niveaux d'habitation. Cependant, à Sanaa, on peut encore voir une de ces tours dépassant cette hauteur (immeuble de la radio).

La technique de construction est simple. Deux cercles concentriques d'environ six mètres de diamètre pour l'intérieur et sept pour l'extérieur sont tracés au sol à l'aide d'une corde fixée à un piquet et déplacée à la distance voulue. Elle forme alors le rayon du cercle. Les fondations qui bloqueront la fosse sont de gros mœllons de pierre qui dépasseront pour assurer un ou deux lits au-dessus du sol. Sur cette semelle-fondation, on appareille des briques de terre crue. Le maçon

(10) Saada est le fief de la confédération des Khawlân. Cf. *supra*, ch. II, annexes.

n'élève pas son mur à la verticale, mais, il s'efforce d'obtenir un tronc de cône. Un enduit dissimulera les lits et assurera une certaine étanchéité, il est composé de terre mêlée à des débris de paille. Cloisons et escalier montent en même temps que le mur d'enceinte. Au niveau de l'étage, on plafonne à l'aide de poutres (troncs d'arbres), de branchages en fascines et mortier de terre. L'escalier débouche sur un palier formant vestibule sur lequel s'ouvrent une pièce principale (*diwân*), une pièce d'eau-latrines, une ou deux petites chambres. L'éclairage de ces pièces est assuré par de petites fenêtres carrées à volets de bois surmontées d'ouvertures arquées garnies d'albâtre. On peut voir parfois, au sommet de la *nawba*, sur la terrasse où se trouve la cuisine, un *mafrij* rectangulaire qui, quelquefois déborde en encorbellement. Il est alors pourvu de larges fenêtres surmontées de vitraux (*'aqd*-s).

Il existe aussi, à Sanaa des maisons de terre de forme cubique construites en briques crues, recouvertes d'un épais enduit de terre et paille. Elles peuvent même s'orner de décors extérieurs en chevrons et de *shubbâk*-s saillants. Dans l'ancien quartier juif, ces maisons de terre abondent et ne manquent pas d'allure en dépit de l'interdiction qui était faite aux juifs de construire en hauteur. On se bornait alors à construire un *ḥarr* et, sur la terrasse en partie restée libre, on élevait quelques pièces donnant sur cette sorte de cour surélevée. On pouvait même, en léger surélèvement, édifier un *mafrij*, mais l'ensemble ne devait pas permettre de voir au-delà des murs de la cité. Ces maisons sont maintenant habitées par des musulmans qui, parfois, les reconstruisent en briques cuites, mais jusqu'à maintenant, elles ne dépassent toujours pas un étage.

L'architecture de pierre et brique

Sanaa et ses environs offrent le plus bel exemple de ces ensembles à appareil mixte.

Apparemment, depuis des siècles, Sanaa a adopté la brique cuite *ajûr* comme matériau principal. Ce n'est pas que la pierre fasse défaut dans la région. Dans la montagne toute proche, elle abonde, les carrières sont très accessibles et les bons tailleurs de pierre ne manquent pas. Il semble que ce soit donc plutôt par tradition que par nécessité que la capitale ait recours à ce matériau au demeurant d'un coût peu élevé et d'une utilisation aisée. Sans doute ces deux dernières raisons sont-elles à retenir davantage que les qualités isothermiques ou le peu de perméabilité non évidents.

Quoi qu'il en soit, dans la banlieue de la capitale, on peut voir de nombreux fours de briquetiers travaillant jour et nuit et utilisant encore des procédés archaïques décrits ailleurs[11]. La profession ne semble pas encore trop atteinte par l'évolution des techniques de construction et l'introduction de matériaux modernes. Au demeurant, la brique de

(11) Sur la technique des briquetiers de Sanaa, v. mon article, Aperçu sur les techniques de construction à Ṣan'â' (République Arabe du Yémen) in *Bulletin d'Etudes Orientales*, t. XXXI, année 1979, pp. 81 à 111, 5 pl. photos, 14. pl. dessins.

Sanaa est de qualité médiocre, sa cuisson en pleine flamme étant irrégulière. Elle affecte la forme carrée selon un module oscillant autour de 19 cm au carré et 5 cm d'épaisseur. Dans la construction, elle n'intervient qu'au-dessus des assises de pierre taillées, de petit appareil, qui constituent les hauts rez-de-chaussée.

Les différentes roches utilisées à Sanaa sont :

1 – le grès rouge ou orange de Taëz *(ḥajar aḥmar)*
2 – le grès blanc de Dhamar *(ḥajar 'abyaḍ)*
3 – la lave noire des environs *(ḥajar 'aswad)*
4 – le basalte vert de la région des B. Hamdân
5 – le grès rose des environs *(ḥajar ward)*
6 – la lave grise de Dhamar *(ḥabsh)*.

Il n'existe pas d'ateliers de tailleurs de pierre. Ceux-ci travaillent sur place, selon les ordres du maître d'œuvre et au fur et à mesure des besoins de la construction. Ainsi peut-on voir, dans les quartiers les plus divers de la ville, des tas de roches grossièrement équarries et des hommes penchés sur elles, occupés à les épanneler à l'aide d'outils sommaires : un marteau-pic *maṭraqa*, une herminette *fâs*, un poinçon *tâqî*, un ciseau *sharnî* et une équerre graduée *taqdûma*. On taille généralement une face en carré ou rectangle de dimensions assez variables, et les quatre côtés (plus grossièrement) ; la face postérieure est laissée brute. Les plus belles pierres qui iront en façade sont particulièrement soignées. On ne peut pas parler de modules, mais, généralement, la pierre prend la forme d'un pavé de 20/20 cm. Il est possible de trouver, dans certaines façades de Sanaa des pierres taillées en moyen appareil, généralement grises et très finement polies, mais, la plupart du temps, le matériau est un moellon taillé.

La commande passée et les accords scellés, on procède au marquage au sol à l'aide de ficelles tendues et de piquets. Murs extérieurs et murs porteurs de refend sont prévus dès le départ. Il n'est généralement pas nécessaire de creuser bien profond, la calotte de tuff étant très proche quand elle n'affleure pas. la tranchée de fondation n'excèdera pas un mètre de large. On la bloque avec de grosses pierres éclatées au marteau-pic noyées dans un mortier d'argile et de paille. La première assise en surface n'aura pas plus de 0,90 m de large, elle est à peine moins importante pour les murs de refend.

En raison des dimensions des moellons taillés, le mur comportera trois parties (sauf exception). La face *wajh* qui restera crue, sans enduits, utilisant au mieux les qualités de la pierre, la partie postérieure *muthannâ*, beaucoup moins soignée car elle sera dissimulée sous des revêtements de plâtre. On comprendra alors que les murs de refend (enduits sur les deux faces) sont beaucoup moins soignés que ceux des façades. Entre ces deux parements, un blocage de déchets de taille et de boue argileuse est mis en place.

Le maître d'œuvre *usṭâ* est aussi le maître maçon, ajoutons qu'il sait fort bien, en outre, tailler la pierre, qualité qui lui est très nécessaire pour la mise en place des blocs dans le mur. Rien ne s'effectue sur le chantier sans qu'il ait été consulté.

Il dispose d'aides divers occupés soit à gâcher le mortier et à le transporter (ce sont alors des apprentis *shâqî*) soit à édifier le parement intérieur, ce sont les *thannâ*, soit enfin à bourrer l'espace entre les parements, ce sont les *raççâç*.

L'outillage reste rudimentaire : un marteau-herminette *fâs*, une truelle *mal'aqa* (mais les mains palient le plus souvent cet instrument), un fil à plomb, *mîsân*, une équerre, *zâwiya*, un double mètre *meter*.

L'ouverture de l'unique porte d'entrée se pratique par réserve de construction, c'est-à-dire qu'on arrête la construction à hauteur des piédroits qui sont alors montés en pierres dures, laves ou basaltes, taillés proprement sur deux faces. A la hauteur voulue, la mise en place d'un linteau s'impose. Ce sera ou bien un bloc monolithe ou bien des pièces de bois sur lesquelles on scellera des moellons bien taillés. Les murs s'élèveront ensuite jusqu'au niveau de l'étage d'habitation (entre six et huit mètres). L'entrée mise à part, les murs de façade ne connaîtront que de petites ouvertures carrées ou rectangulaires en forme de meurtrières, placées à environ trois mètres de hauteur. Elles diffuseront une faible lumière à l'intérieur du *ḥarr*. Celui-ci comprendra un vestibule généralement carré, *dahlîz*, sur lequel s'ouvrent les portes des écuries ou des réserves de paille, puis la cage de l'escalier conduisant aux étages. Il peut arriver qu'au fond du *dahlîz* s'ouvre une porte secondaire donnant sur un jardinet clos.

Les marches de l'escalier sont des blocs monolithes disposés en volées rectilignes aboutissant à des paliers d'angle carrés éclairés par des meurtrières ou par de petits vitraux. Ces volées se développent autour d'un noyau central carré. Elles desservent d'abord un ou deux faux étages composés de pièces peu éclairées : réserves de grains, débarras, poulailler, voire abri de chèvres ou de moutons, soit encore chambres de domestique. Il est à noter qu'à Sanaa, on trouve encore, à l'intérieur du *ḥarr* et au niveau du sol, des moulins actionnés par des animaux (mulets ou chameaux) aux yeux bandés. Ajoutons que, dans la plupart des jardins se dressent des puits à traction animale. Une poulie de bois ou de fer, fixée entre des montants de bois, permet la montée ou la descente de grands seaux en cuir *dalû* par une longue corde tractée par un animal se déplaçant sur un plan incliné. Depuis quelques années déjà, le moteur et la pompe ont remplacé la bête de trait et l'eau peut alors être expédiée aux étages les plus élevés. Enfin, l'eau courante a fait son apparition à Sanaa[12].

La disparition progressive des animaux de trait ou de bât rend de plus en plus le *ḥarr* inutile, aussi voit-on des magasins s'installer au rez-de-chaussée des immeubles et, dans les constructions modernes, on se borne à un rez-de-chaussée en pierre ne dépassant plus la hauteur d'un magasin. Celui-ci est fermé par une porte de fer tandis que l'entrée est contigüe à cette boutique. Les immeubles perdent alors de leur

(12) Le problème de l'eau se pose en termes assez angoissants à Sanaa du fait des besoins consécutifs à l'accroissement de la population et au développement de l'hygiène. La nappe phréatique s'enfonce de plus en plus. Quant à la qualité de l'eau des puits, elle est des plus suspectes.

hauteur et, la plupart du temps, ils ne comprennent plus qu'un seul niveau d'habitation.

Tandis que montent les murs, on met en place les plafonds des pièces inférieures. Ils se composent soit de grandes dalles de pierre supportées par des troncs d'arbre mal équarris, soit de branchages en fascines sur des poutres-troncs d'arbre. En tout état de cause, l'espace entre deux murs porteurs ne dépasse généralement pas trois mètres d'où la nécessité de monter en même temps murs de façade et murs intérieurs. Si l'immeuble affecte la forme carrée, la plus courante au Yémen, et qu'il n'excède pas six mètres de côté, un simple mur porteur médian pourra suffire à établir les plafonds. Il sera généralement parallèle au mur de façade et, au niveau du *dahlîz*, il pourra être ouvert en un grand arc permettant de traverser l'immeuble ; mais ce dispositif peut varier. Quoi qu'il en soit, le mur médian s'interrompt nécessairement à la cage de l'escalier qui, le plus souvent, est dans un angle postérieur, à droite de l'entrée (mais ce n'est pas là une règle immuable). La mise en place des poutres prévoit des espacements assez réduits (de 0,50 à 1 m). Pour les petites pièces du rez-de-chaussée qui, souvent supportent un réduit en faux étage, on utilisera des troncs de modestes dimensions ; généralement, ces chambres étroites sont séparées par des murs de refend d'une épaisseur réduite (0,30 m environ).

Le niveau habitable atteint, il convient de le mettre en place complet afin d'obtenir un plancher égal. Cela s'effectue comme il a déjà été dit, en utilisant au maximum les murs porteurs. Cet étage est matérialisé extérieurement par une longue frise horizontale faisant le tour de la maison : chevrons, frises à dents d'engrenage, simples ou multiples, voire bandeaux à décor complexe d'entrelacs. A partir de ce niveau, la maçonnerie n'emploiera plus que la brique cuite.

L'appareillage en briques cuites n'est pas aussi aisé qu'il puisse en paraître, du moins en ce qui concerne les façades qui reçoivent une parure souvent très riche, obtenue par effets de briquetage. Lorsqu'on se promène dans les vieilles rues de Sanaa, allant d'étonnement en émerveillement devant la variété et la richesse des décors, on ne peut qu'être rempli d'admiration pour le talent du maître d'œuvre. Il lui faut, en effet, opérer sans dessin préalable, prévoir le type de décor qu'il va exécuter, la répartition des registres par rapport aux ouvertures, l'équilibre général des masses. S'il s'agit de listels à dents d'engrenage, il opère de routine sans trop de difficultés par disposition des briques carrées présentées en angle saillant, mais lorsqu'il a à exécuter un bandeau à svastika ou à entrelacs de grecques, lorsqu'il doit exécuter un cartouche vertical à chevrons ou à carrés entrelacés, il lui faut une maîtrise éprouvée dont tous les maîtres d'œuvre ne sont pas nantis.

Pour la construction d'un mur en briques qui n'a pas de vide intérieur, deux ouvriers suffisent : en façade le maître d'œuvre, vers l'intérieur, un maçon suffisamment habile. Si la construction des ouvertures (principalement des fenêtres s'opère par simple réserve de maçonnerie (il n'y a pas, en effet de piédroits), il est toujours nécessaire de prévoir à la partie supérieure des linteaux, généralement en bois : planches ou branches sur lesquelles on scelle un ou deux lits de briques.

De chaque côté, on poursuit le montage du mur sur plusieurs lits, puis on met en place un cintre pour l'édification d'un arc. Avec l'emploi de grands vitraux, celui-ci peut avoir de grandes dimensions, surtout au-dessus de fenêtres doubles. le cintrage le plus couramment employé consiste en entassement de briques non scellées espacées les unes des autres en lits alternés allant en rétrécissant de largeur. Cet équilibre en dents de scie obtenu, on coule un lait de plâtre sur tout le pourtour donnant à l'ensemble une forme arquée encore grossière. Une ficelle tendue, fixée à un clou au milieu du linteau, donnera le rayon de l'arc parfait qui sera outrepassé et légèrement aplati (notons qu'il existe également des arcs en demi-lune). La concrétion du plâtre bien faite, le maître d'œuvre construit par dessus un arc en briques. Après quoi, il attendra plusieurs jours avant de continuer la construction des murs jusqu'au dessus des arcs. Le cintrage ne sera d'ailleurs enlevé que plus tard, rien ne presse tant que l'on n'arrive pas aux finitions intérieures.

Ainsi le travail du maçon se poursuit, en façade aussi bien qu'ailleurs, jusqu'au second niveau, avec l'érection de murs de refend nouveaux, moins épais lorsqu'ils ne reposent pas sur ceux de l'étage inférieur.

Au centre, à l'arrivée de l'escalier, on réserve un espace vide *ḥijra* sur lequel s'ouvriront les diverses chambres (*makân* pl. de *amkina*), le *diwân* et les pièces d'eau *mustarâḥ*[13].

Selon l'état de fortune du futur propriétaire, on ne prévoit qu'un étage ou deux ou bien on monte jusqu'à quatre étages, jusqu'à la terrasse construite exactement comme les planchers ; mais sur cette couverture supérieure, on construit des balustrades ajourées. Une cuisine, un *mafrij*, une buanderie peuvent prendre place sur la terrasse d'où la vue sur la ville est admirable[14]. Extérieurement, ce sommet est marqué par un large bandeau à chevrons plus ou moins complexes.

Il existe, à Sanaa, des immeubles où l'on peut trouver, au dernier étage, une courette-patio sur laquelle s'ouvrent, sur les quatre côtés les pièces habituelles : cuisines, buanderie, magasins, etc. mais ce dispositif est assez rare[15].

La maçonnerie terminée les plâtriers entrent en scène, non seulement pour enduire les murs intérieurs mais aussi pour y aménager, dans les salles de réception surtout, des sellettes sculptées, des étagères, des panneaux décoratifs à motifs floraux etc. Ils interviennent également à l'extérieur pour badigeonner le pourtour des ouvertures ou pour souligner le décor qui ressort alors sur l'ocre des façade et qui peut ainsi mieux s'apercevoir de loin.

C'est ensuite le tour des menuisiers qui mettent en place portes et fenêtres, volets et auvents. Les fabricants de vitraux ne se dérangent généralement pas. On vient prendre livraison dans leur atelier et c'est le

(13) A l'heure actuelle, avec l'apparition d'appareils de cuisine modernes fonctionnant à l'électricité ou au gaz en bouteille, on installe des cuisines dans les étages, ce qui évite la promiscuité du *mafrij* (réservé aux hommes) et des cuisines, où sont les femmes.

(14) Dans les immeubles récents, on ne voit plus de cuisines sur la terrasse.

(15) Cf. mon article cité, Aperçu sur les techniques... pl. 11, 3.

maître maçon qui met en place ces *'aqd*-s, la plupart du temps doubles, un pour l'extérieur, moins décoré que celui qui sera tourné vers l'intérieur. Autrefois, les maçons plaçaient les plaques d'albâtre *qamarî*[16]. De nos jours, plombiers et électriciens installent le modernisme dans les immeubles.

La fabrication des vitraux de verres colorés sertis dans des montants de plâtre est très développée à Sanaa. Il semble que ce métier ait été introduit par des stucateurs qui se sont assez rapidement convertis sans difficulté. Nous avons, ailleurs, décrit les différentes phases de la confection des vitraux[17] et une étude récente a été consacrée aux vitraux de Sanaa[18], il est donc inutile de reprendre ici cette analyse. Nous nous bornerons plutôt à évoquer la silhouette de la plupart des édifices de la capitale qui, par leurs décrochements irréguliers en cubes ou en tours rectangulaires offre, vu d'une terrasse, le coup d'œil le plus impressionnant sur la ville, mais tout, à Sanaa n'est-il pas surprise et admiration ? Une promenade à travers les rues de la cité est un continuel enchantement ; jeux d'ombre, rayons de soleil filtrant par d'étroites venelles, s'accrochant et se multipliant sur les façades découpées de motifs en relief, s'irisant en reflets multicolores sur les vitraux, détourant un *shubbâk* ou traçant un trait d'ombre sous les auvents de bois. Aucune répétition monotone, le constructeur a su distribuer harmonieusement ses ouvertures, fenêtres avec leurs *'aqd*-s bordés d'ouvertures étroites *shâqûs*. Il a su équilibrer les masses décoratives, superposer les registres sans se répéter, puiser dans le répertoire dont il dispose, des éléments nouveaux. Alors, vous trouverez ici, un décor en sceau de salomon, là des entrelacs complexes, des fuseaux, des svastikas, des chevrons, des carrés disposés sur une pointe, des alignements en dents de scie, à dents d'engrenage, à denticules etc. Tous ces décors ont un nom et représentent un symbole dont l'origine est très lointaine ; que reste-t-il des vieilles croyances qui les a vu naître ? La vérité est qu'ils conservent, dans l'esprit du yéménite, leur valeur prophylactique et ce n'est pas par simple sentiment d'orgueil qu'on les a multipliés.

Au début du siècle, sans doute, seule la classe privilégiée des *sayyid*-s pouvait prétendre à de hauts *mafrij* où ces oisifs pouvaient se réunir pour fumer le narguilé et échanger de longues conversations. On assiste depuis quelques décades à une démocratisation très nette de cette coutume. Le développement de la mode du *qât* dont l'engouement progresse sans cesse au point de devenir inquiétant pour l'avenir du pays, un certain accroissement du revenu moyen, ont eu pour conséquence la multiplication des *mafrij*-s où, chaque après-midi les gens de toutes conditions aiment se réunir après le travail et passer de longues heures à sucer la plante euphorisante tout en fumant le narguilé et en

(16) Autrefois, au-dessus des fenêtres de petites dimensions munies de volets de bois presque toujours fermées, on construisait surtout des ouvertures rondes en œil-de-bœuf que l'on superposait pour assurer un peu plus de lumière. L'étroitesse des plaques d'albâtre ne permettait pas de dépasser 0,50 m de diamètre. Cette mode, qui donnait de si belles façades, disparaît peu à peu.

(17) *Op. cit.* pp. 96 à 101.

(18) Bonnenfant Guillemette et Paul, *Les vitraux de Sanaa, premières recherches sur leurs décors, leur symbolique et leur histoire.*

écoutant la musique d'un poste de radio ; on y échange les nouvelles, on discute et, les heures s'écoulant, on tombe dans une sorte d'assoupissement collectif. Les femmes elles-mêmes ne sont pas étrangères à ces distractions. Elles aussi savent se réunir, à des heures convenues, chez l'une d'entre elles ; elles aussi chiquent le *qât* et fument le narguilé. Leurs réunions semblent toutefois moins fréquentes que celles des hommes car les tâches quotidiennes les retiennent encore trop souvent en dépit du confort qui a déjà bien simplifié leur existence.

Jusqu'à maintenant à part le maydân al-taḥrîr et la rue al-Mughnî où se dressent des immeubles en béton armé, la ville a conservé assez bien son architecture traditionnelle. Il semble même qu'elle en soit fière, car les constructions modernes, domestiques ou autres, s'inspirent encore des vieilles traditions, mais les beaux décors se résument à quelques frises horizontales et à des fenêtres à vitraux garnies d'auvents. On supprime le *ḥarr* devenu inutile, on y installe à la place des boutiques de commerçants, on ne construit plus en hauteur et l'on ne dépasse guère deux étages. Enfin, la terrasse n'est plus le lieu de réunion des femmes qui vivent davantage à l'intérieur, mais qui, par ailleurs ont acquis un peu plus de liberté pour circuler en ville.

De quoi demain sera-t-il fait ? l'érection de bâtiments officiels d'une banalité affligeante va-t-elle perturber cette belle tradition ?...

Nous ne pouvons pas ici évoquer les petites cités de la banlieue de Sanaa ni les belles maisons de Wâdi Ḍahr, de même, on voudra bien nous pardonner de ne pas réserver quelques lignes à l'architecture de Taëz, la grande cité du Sud ou l'évolution beaucoup plus rapide qu'à Sanaa a pratiquement fait disparaître les plus anciens édifices. Il nous a paru préférable d'aborder au plus tôt la belle architecture de pierre de quelques régions de montagne.

L'architecture de pierre à Ibb et Jibla

La route asphaltée qui relie Sanaa à Taëz sans sortir de la montagne à travers laquelle elle serpente, traverse quelques localités d'un intérêt touristique certain : Mabar et ses fermes-forteresses en terre, Dhamar et ses vieux quartiers à architecture mixte (pierre et briques) Yarîm... puis c'est l'admirable col de Sumara qui, à plus de 2700 mètres annonce la décélération vers Ibb.

Il faut être averti pour découvrir les vieux quartiers d'Ibb que la grande route évite, ne traversant que des quartiers modernes aux boutiques de ciment armé : *funduq*-s (auberges, hôtels) peu engageants, petites baraques d'épiciers, café-restaurants, garages, bref, tout ce qui vit du passage des automobilistes ; c'est le relai-étape d'une grande banalité. Pourtant, il suffit de parcourir une centaine de mètres vers l'Est pour découvrir des restes de remparts et, juste derrière, tout un quartier de belles maisons traditionnelles toutes en pierre de la base au sommet.

Le matériau n'est qu'un petit moellon taillé fort convenablement dans des grès aux teintes ocrées foncées.

Comme partout ailleurs, le rez-de-chaussée, très élevé, est occupé par les animaux de trait ou de bât, par des vaches et par des moutons, mais, l'évolution actuelle a amené quelques transformations ; beaucoup de *ḥarr* s'ouvrent maintenant en boutiques de commerçants et les faux étages sont devenus des appartements, les anciennes meurtrières ayant fait place à de belles fenêtres carrées, barreaudées, placées à un peu plus de deux mètres au dessus du sol. Des bandeaux décorés de plâtres à moulures en zig-zag les bordent et les font ressortir sur l'ocre foncée de la pierre. Des auvents de bois les protègent. Au dessus on a pratiqué d'autres ouvertures arquées également barreaudées, à double voussure appareillée. Ainsi les nécessités actuelles ont-elles amené à de nouvelles conceptions de l'utilisation des volumes intérieurs et le *ḥarr* a pu être sauvé en se modernisant. Une frise à simple ou à double dents d'engrenage annonce néanmoins, vers six ou sept mètres, la zone habitable classique. Ajoutons que les murs, depuis le rez-de-chaussée jusqu'à la terrasse, offrent, sur deux façades, des groupes d'ouvertures (en général cinq) étroites et disposées en quinconces. Elles éclairent les paliers d'escalier ou les pièces obscures du *ḥarr*.

Une des curiosités de ces niveaux inférieurs est qu'ils s'arrondissent parfois pour supprimer les angles saillants dans les rues et faciliter ainsi le passage des animaux lourdement chargés. On peut même voir des rez-de-chaussées en forme de demi-tours à certaines bifurcations de rues ; d'habiles encorbellements amènent ensuite au carré à niveau des étages d'habitation.

Autre particularité notable ; les ouvertures en œil-de-bœuf qui surmontent les fenêtres et qui éclairent les intérieurs. On trouve des superpositions de deux ou trois oculi assez semblables à celles de Sanaa, mais le plus souvent, ici, ce sont des combinaisons à trois oculi disposés en triangle et inscrites dans des niches arquées à fond plat. Cependant, comme partout ailleurs au Yémen, ces étroites ouvertures font maintenant place à des vitraux polychromes (*'aqd*-s). Les multiples combinaisons de ces claustra, généralement plus étroits que ceux de la capitale, font oublier le passé, certainement plus morose.

A Ibb, la maison, bien que de hauteur appréciable, ne dépasse généralement pas deux niveaux d'habitation qui sont soulignés par des bandeaux simples ou multiples, à dents d'engrenage, obtenus par appareillage de moellons taillés. Fréquemment, les fenêtres s'encadrent de motifs de plâtre : palmes, alignements verticaux de carrés disposés sur une pointe, zig-zags, etc. La fantaisie ne va pas au-delà. Le plâtre blanc souligne les couvertures.

Les terrasses qui restent le lieu habituel de séjour des femmes, se bordent parfois de balustrades ajourées en arcs.

Quant à l'emplacement des cuisines, des traces de fumées noires aux étages indiquent clairement qu'ici, on ne craint pas de les installer à l'intérieur de la maison en dépit des inconvénients inévitables : fumées et odeurs.

Terminons en signalant quelques *mafrij*-s aux étages supérieurs, la transformation rapide des *ḥarr*-s en magasins ou boutiques ouvertes sur la rue avec ses vantaux de fer peints, puis, quittons cette cité pour filer jusqu'à Jibla en quittant la route asphaltée pour prendre un chemin empierré, sur la droite (vers l'Ouest). Cette route caillouteuse, au demeurant assez roulante, serpente entre les champs de doura et des bordures de plantes grasses, vert clair, se dressant en cierges épineux par dessus quelques arbres rabougris, et puis, au détour de la route, c'est l'enchantement. Des arbres ! de vrais arbres,des peupliers bordant une rivière aux eaux claires clapotant sur des galets et, en fond de tableau, la cité échelonnée sur une butte à laquelle elle s'accroche, dominée par d'admirables minarets à décor de briques pointés vers le ciel bleu.

Les maisons se disposent harmonieusement chacune respectant la vue de l'autre, elles se détachent sur le vert des collines environnantes. Certaines atteignent quatre étages, c'est-à-dire cinq niveaux avec le rez-de-chaussée élevé. Des zones d'ombre et de lumière glissant par les venelles étroites font vibrer la palette des ocres des façades allant d'un brun jaunâtre au rouge. C'est la pierre du pays, un grès saumon à multiples nuances, appréciée bien au-delà de Jibla.

On retrouve ici des ouvertures qui rappellent assez bien celles de Ibb avec ces triples oculi disposés en triangle inscrits dans des niches à fond plat en forme d'arc appareillé, mais on en rencontre de plus originales encore, faites d'un grand arc appareillé renfermant deux ouvertures jumelées en arcs de plein cintre surmontées d'une troisième, une sorte de demi oculus dont la partie inférieure épouse la forme de deux arcs appareillés qu'elle relie.

Les façades s'agrémentent encore de combinaisons décoratives à base de carré posé sur une pointe : frises horizontales soulignant les étages, panneaux historiés de carreaux sur une pointe, chevrons, etc.

Quelques entrées sur la rue s'ouvrent en arc brisé dont la voussure s'orne de plâtre sculpté d'une belle inscription encadrée dans un listel saillant. L'une d'entre elles surtout, la plus belle sans doute, est fermée d'un vantail de bois sculpté en arcs lobés jumelés, un magnifique marteau de fer pend à la pointe des deux arcs accolés. A droite, se détache un grand sceau de Salomon qui pourrait faire croire à une synagogue si la belle inscription sculptée au dessus de la porte ne rappelait l'Islam et le Coran.

A Jibla comme ailleurs, la tendance est à l'ouverture plus large des fenêtres sur la campagne. Elles sont surmontées de vitraux en arcs (*'aqd*-s) d'assez grandes dimensions, généralement bordés de *shâqûs*.

Quelques terrasses sont soulignées par une frise en denticules formant encorbellement sur la façade. Rares, mais non inconnus, sont les *mafrij*-s supérieurs, sur les terrasses où l'on peut voir s'affairer les femmes à leurs travaux domestiques : cuisson des aliments, préparation des mets, lavage du linge etc.

A l'intérieur des maisons, les pièces d'honneur (*diwân*-s ou *mafrij*-s) ont leurs murs défoncés de hautes niches-placards verticales terminées,

au sommet, en arcs. Elles sont parfois percées d'oculi garnis d'albâtre ou de petits vitraux.

Le plâtre qui apporte ses décors habituels : consoles moulurées entre autres, souligne également les ouvertures extérieures. Parfois même, il dissimule entièrement le bel appareil des façades, mode sans doute assez récente.

On voudrait s'attarder à Jibla la coquette, mais il faut changer de région et, par un vol d'oiseau, aller jusque dans la vallée dantesque de Manâkha.

L'architecture de pierre de Manâkha et de ses environs

La route qui va de Sanaa à Ḥudeyda ne le cède en rien, au point de vue du grandiose, à la précédente ; elle serpente à travers la dorsale, escaladant des monts voisins de 3000 mètres, redescendant dans d'âpres vallées en cirques, puis, elle s'élève encore pour s'infléchir vers Manâkha, en dehors de la route principale, mais reliée à elle par une bonne route asphaltée. Des bouleversements géologiques, de gigantesques ruptures tectoniques, ont sculpté la montagne, la défonçant, vers l'Ouest, d'une dépression en vallée encaissée où les brumes du matin, descendant des cimes, s'accrochent encore jusqu'à l'après-midi, nuançant les violets des falaises à pic en des bleutés ouatés. Mais là, vers le Sud, c'est le décor en fresque théâtrale du village de Manâkha et, en arrière plan, le nid d'aigle de Haggara perché sur une falaise aux pentes vertigineuses, défi à la nature qui découpe le ciel pâle de ses décrochements menaçants, à peine émergés des masses cotonneuses toujours longues à se dissiper. A la saison humide, la montagne disparaît dans une brume opaque et le chemin cahoteux qui grimpe à flanc de ravin jusqu'à ce repaire, devient impraticable... sauf pour d'audacieux marcheurs.

Manâkha aligne ses constructions sur deux ou trois terrasses aux courbes molles, celles qui découpent toute la montagne yéménite jusqu'au fond des vallées, dessinant, vues d'avion, une immense carte d'état-major. Autrefois le pays du café, la montagne de Manâkha, qui n'a pas encore complètement abandonné cette culture, vit surtout du *qât*, peut-être le plus réputé du Yémen.

Manâkha ? c'est également un marché important, un *sûq* très pittoresque, bien achalandé, (surtout en produits d'importation) mais c'est aussi une architecture domestique de pierre étonnante où les grès et basaltes, d'un vert parfois presque irréel, voisinent avec des moellons roses ou violets, harmonies que les constructeurs ne manquent pas d'utiliser avec talent dans un appareillage soigné, au petit moellon en pavés ou demi-pavés, qui donnent parfois l'impression du bossage lorsque la taille reste brute.

Les vieilles ruelles qui avoisinent le *sûq*, contigu à la mosquée au minaret en tronc de cône trapu, n'ont qu'un étage au-dessus d'un rez-de-chaussée peu élevé (boutiques de commerçant). Quelques unes cependant, longues et étroites, se dressent comme des tours à l'angle de

deux ruelles et elles comptent alors trois étages au-dessus du *harr*. Peu de décors, la pierre et ses nuances suffisent, pourtant on y ajoute assez souvent des motifs géométriques (chevrons ou treillis) barbouillés au plâtre.

Rien de vraiment original dans la répartition des étages. Quant aux ouvertures, ce sont celles du passé : fenêtres étroites surmontées de petites baies arquées bloquées par de l'albâtre ; on ne rencontre pratiquement pas ces trous ronds en forme d'oculi si fréquents ailleurs. Mais, de plus en plus, ces anciennes ouvertures font place à de vraies fenêtres protégées par un auvent et surmontées d'un *'aqd* à vitraux. Les pièces d'honneur, *mafrij*, ne manquent pas d'allure, telles celles du *funduq* où se réunissent les amateurs de *qât* dès le début de l'après midi, mêlés aux clients de passage.

Un quartier moderne s'est construit un peu en dehors du vieux bourg, sur une butte, épousant, lui aussi, les terrasses millénaires. Ses orgueilleuses maisons découpent une fresque dentelée sur le fond de la montagne ; leur architecture s'inspire nettement des maisons de Sanaa, mais, ici, on ne connaît qu'un seul matériau, la pierre locale, taillée et polie avec soin et dont on tire des effets décoratifs par le simple jeu des couleurs.

Le *harr* traditionnel s'orne de décors en zig-zag et il s'agrémente de fenêtres carrées que surmontent des ouvertures arquées à vitres translucides rappelant l'albâtre. Des *shâqûs* les bordent. Au-dessus, deux étages se superposent en beaux registres à grandes fenêtres jumelées ou non, protégées par de longs auvents de bois et surmontées de grands *'aqd-s*. Des frises horizontales à dents d'engrenage séparent ces niveaux qui, parfois, se distinguent encore par le choix des matériaux, la belle pierre verte constituant à elle seule tout un étage. Ces baies alignées éclairent des *diwân*-s cossus où le maître de maison reçoit ses amis. Les *mafrij*-s supérieurs sont pratiquement inexistants, les terrasses restant le domaine réservé des femmes.

Encore une fois, il nous faut quitter cette belle montagne et reprendre la route de Sanaa pour bifurquer vers le Nord un peu après le col de plus de 3 000 m de hauteur qui avoisine le Nabi Shuayb, le point culminant de la péninsule arabique.

Voici quelques années, c'était presque une aventure de partir dans des taxis surchargés sur la route de Shibâm, défoncée à souhait à chaque passage de *wâdi*, et parfois coupée par une pluie un peu trop abondante. Aujourd'hui, une excellente route asphaltée relie la capitale au point le plus éloigné (Thulâ) en moins d'une heure d'automobile.

L'architecture de pierre à Thulâ

Toute la région est peuplée de bombreux villages dont la couleur des maisons se confond avec la montagne et que l'on ne découvre qu'en arrivant à proximité. Bien des bourgades, le long de la route mériteraient, à coup sûr qu'on s'y arrête, mais il faut faire un choix et, délaissant à regret Shibâm et son satellite juché au sommet de la falaise

(kawkabân), c'est vers Thûla que nous nous rendons et où nous nous arrêterons. Ce choix n'est pas fortuit, il repose surtout sur l'originalité d'une architecture domestique peut-être plus évidente qu'ailleurs.

Thulâ est un bourg fortifié, à quelque 2700 mètres d'altitude, un bourg que domine un piton impressionnant qui semble vouloir écraser de sa masse pyramidale la cité blottie sur ses contreforts. Thulâ, c'est aussi la ville natale de l'ancien président Ibrâhîm al-Ḥamdî. Là-haut, au sommet du rocher qui domine toute la plaine, dans les ruines de ce qui fut une redoutable forteresse, se dressent encore des pans de murailles et des tours démantelées par les Ottomans. L'une d'elles, restaurée, a été aménagée en *mafrij* par le président qui aimait venir s'y reposer, loin du bruit et des regards soupçonneux. Aujourd'hui, ce rocher n'est plus que le *ḥiṣn al-ghurâb* = la citadelle du corbeau.

La ville, avant de recourir au refuge de la forteresse, pouvait soutenir un siège de peu de durée grâce à ses remparts. Ils pouvaient laisser le temps, à la population, de gagner le *ḥiṣn* sans trop s'exposer. A l'intérieur de ces murs protecteurs, les maisons se répartissent par quartiers plus ou moins denses, tous pourvus de petits oratoires (on en compte une vingtaine). Deux mosquées dressent vers le ciel leur minaret troncônique : la grande mosquée et celle dite de Sa'îd. La plupart de ces oratoires sont pourvus de cours dallées de lave (*muṣallâ*) et de bassins d'ablution (citernes à l'air libre). On peut noter, en outre, deux très belles *madrasa*-s, aujourd'hui désaffectées, un grand silo collectif (*shûna*), un établissement de bains *hammâm*, un *sûq* très pittoresque et un grand *funduq* qui n'est autre que l'ancien palais de l'imâm Yaḥya.

Depuis quelque temps, de nouveaux quartiers se construisent en dehors des remparts, à l'endroit où les automobiles partent pour Sanaa.

Jusqu'à ces dernières années, on ne connaissait, à Thulâ qu'un seul matériau de construction : la pierre taillée en petits moellons, un grès à nuances ocrées allant du rose au brun foncé. Un calcaire local glaiseux n'est utilisé qu'en fondation ou en remplissage entre les parois des murs, on importe également des matériaux tels que laves ou basaltes en blocs suffisamment importants pour donner, par taille au marteau, des linteaux ou des marches d'escalier, voire des dalles de plancher. La lave est surtout employée dans les cours des mosquées ou des lieux de prières exceptionnelles, hors de la ville : *muṣallâ*-s.

La maison de Thulâ forme un bloc généralement carré qui peut atteindre, voire dépasser vingt mètres de côté. Sa hauteur varie, mais elle oscille autour d'une vingtaine de mètres, car, au-dessus du *harr*, il n'est pas rare de trouver quatre niveaux d'habitation[19]. Traditionnellement, les cuisines se trouvent au sommet, sur la terrasse.

On ne peut se lasser d'admirer les façades des maisons de Thulâ magnifiées par d'admirables décors de pierre d'une grande hardiesse. Les tailleurs de pierre locaux sont passés maîtres dans l'art de la stéréotomie. Il faut voir avec quelle maîtrise ils découpent un bloc

(19) Comme partout dans la montagne yéménite, l'appréciation des étages est approximative. Nous avons déjà signalé ailleurs l'existence de ce que nous appelons des faux étages à l'intérieur des hauts rez-de-chaussées, mais, entre les niveaux d'habitation, il existe encore des pièces pouvant servir de chambres ou de débarras.

frustre à l'aide d'instruments rudimentaires : une masse-marteau (*zubrî*), une espèce d'herminette à double tranchants dans deux plans, l'un vertical, l'autre, à l'opposé, horizontal (*mawqaf*), il en existe de deux sortes, l'un assez gros (*mawqaf kabîr*) l'autre plus petit (*mawqaf ṣaghîr*) et c'est tout.

Avec ces outils, et sur ordre du maître d'œuvre (*mu'allam*) l'ouvrier débite des sortes de pavés ou des pierres ayant la forme de briques plates, selon les besoins de la construction ou du décor lequel s'effectue au fur et à mesure de l'appareillage (seul, le *mu'allam* a une vue d'ensemble de la construction, seul il possède dans sa tête les dispositions des ouvertures, la répartition et la nature du décor ; seul, il sait où il va. Il en a certes longuement parlé avec le propriétaire lors de la commande, au cours de ces séances vespérales de *qât*, le lieu où l'on a tout le temps de se mieux connaître et de savoir ce que l'on veut, mais lui seul imagine vraiment ce qui sortira de ses mains expertes.

Une promenade à travers les rues de Thulâ est une découverte perpétuelle, un émerveillement sans cesse renouvelé. Bien sûr cette impression, nous l'avions déjà à Sanaa, mais, ici, l'habileté des constructeurs paraît encore plus grande. Imaginez ce que représente l'édification de frises horizontales en dents de scie ou à dents d'engrenage souvent superposées, ces bandeaux de chevrons parallèles ou à entrelacs ou à carreaux alignés, parfois soulignés par une frise en petits arcs lobés, ces panneaux résillés qui meublent les vides sous les ouvertures ou ces cartouches verticaux qui bordent les fenêtres contenant des chevrons superposés ou des carrés sur une pointe, tout cela obtenu uniquement en pierre taillée ! Il y a là tout un répertoire dont la variété paraît infinie. Evidemment, tous les immeubles n'ont pas une parure aussi riche que celle de l'actuel *funduq* qui se dresse près de la porte nouvelle, au fond d'une place assez animée, mais bien d'autres demeures s'enorgueillissent de compositions décoratives qui ne le cèdent guère à l'ancienne demeure de l'imâm Yaḥya.

La silhouette même de la maison suggère parfois d'étranges impressions, le sommet s'érigeant en deux tours parallèles carrées reliées par une balustrade à créneau. On songe alors à l'architecture des cathédrales, image que renforcent encore, sur certains édifices, de véritables rosaces sous la balustrade. Disons immédiatement que ce n'est là que l'effet du plus grand des hasards. Il s'agit, en fait de l'aboutissement presqu'inconscient d'une série d'ajouts d'étages ou de pièces sur la terrasse telles que *mafrij*-s entre autres. Laissons donc de côté notre imagination pour revenir à des réalités plus terre à terre.

A Thulâ comme ailleurs, le vitrail polychrome remplace peu à peu les anciennes ouvertures à albâtre, mais il y avait longtemps que les maçons locaux avaient découvert un procédé permettant d'accroître la visibilité en n'utilisant que l'albâtre. Dans de grands arcs de plein cintre ou légèrement brisés placés au-dessus de deux petites fenêtres jumelées, ils avaient su construire, en pierre, de véritables nervures arquées découpant le vide en sortes de pétales d'une immense fleur, du plus bel effet artistique. Ainsi multipliaient-ils par trois, quatre, cinq, voire six, les espaces libres comblés par l'albâtre. Bien des combinaisons différen-

tes peuvent être encore relevées de ces véritables vitraux, elles procèdent toutes du trou en œil-de-bœuf, de la fente arquée ou de la niche en arc de plein cintre, de l'ouverture en fer de lance ou en ampoule, combinés de telle façon que l'on aboutit à ces grandes compositions si étonnantes.

Autre curiosité, à certains étages, il n'est pas rare de trouver, au centre de la façade, de véritables loggias surmontant un *shubbâk*. Il en est qui sont traversées de nervures en pierre qui évoquent la croix, d'autres sont à demi obstruées par des treillis toujours en pierre.

Les pièces nobles, disons plus modestement les salles de séjour privilégiées : *diwân*-s ou *mafrij*-s s'ouvrent à l'étage sur un vestibule intérieur par une ou plusieurs portes surmontées de petits vitraux et, sur l'extérieur, par des baies souvent pratiquées dans le fond des niches verticales servant en même temps de placards et surmontant des fenêtres étroites fermées de petits volets de bois. Comme à Sanaa cependant, ces ouvertures font maintenant place de plus en plus à de véritables fenêtres largement ouvertes sur l'extérieur, à deux ou à quatre vantaux, sans volets, mais garnies de rideaux. De vastes *'aqd*-s à vitraux polychromes les couronnent et diffusent à l'intérieur des palettes irisées sur les murs. Le mobilier est le même que partout au Yémen : au sol, sur des nattes, quelques tapis à fond rouge, petits matelas étroits formant banquettes et recouverts de tentures, de coussins et d'accoudoirs, au murs, des tentures multicolores. Au-dessus, de longues étagères de plâtre sur lesquelles on pose de multiples objets et des cadres renfermant des cartes postales ou des photographies. En bonne position le portrait de l'ex-président Ibrâhîm al-Ḥamdî, des photos en couleur des hommes de la famille, des enfants, de grandes vues de La Mekke, des tableaux exaltant le courage de 'Ali ibn Abî Ṭâlib, des gravures naïves, des calligraphies en lettres d'or, etc. Au centre une table basse sur laquelle sont des verres et un récipient contenant du thé, un narguilé en cuivre, dans un angle, la télévision (depuis peu de temps), souvent, d'imposantes chaînes radiophoniques importées du Japon via l'Arabie, etc. En fin d'après midi au moment où prend fin la séance de *qât*, le sol est jonché de feuilles et de branches que chacun ramasse avant de se retirer.

A chaque étage, on trouve des salles d'eau *ḥammâm* pourvues de latrines qui ne manquent pas de répandre une forte odeur dans le vestibule, les évacuations restant très rudimentaires.

La cuisine s'éclaire seulement par une série de trous en quinconces noirs de fumées. Un grand fourneau maçonné forme un gros bloc percé, à la partie supérieure d'une série de trous de diamètres variables, et, sur le grand côté, de foyers où l'on introduit le bois. De grandes marmites s'adaptent sur les trous circulaires. Dans un angle, un petit four pour la fabrication du pain. Attenante, une pièce étroite contient divers ustensiles de cuisine et des réserves de grains.

Sur les terrasses, les femmes caquettent tout en vannant et triant le blé ou l'orge qu'elles ont écrasé sous la meule de pierre dure. D'autres, accroupies, lavent le linge dans de grandes bassines ; quelques unes reviennent de la corvée d'eau, montant les multiples étages aux marches

irrégulières, un grand bidon carré juché sur leur tête. Une jeune mère allaite un bébé, les enfants en bas âge jouent avec une poupée de chiffons. Les hommes sont absents le matin. Ils reparaissent à l'heure du déjeuner et ils se rendent alors dans leur *mafrij* où on leur servira une collation vite avalée. Ensuite, ils attendront la visite d'amis ou ils repartiront vers une autre maison où une séance de *qât* est organisée. La fierté de l'homme, c'est d'exhiber ses armes, non pas la *janbiya* richement ornée, objet de luxe porté à la ceinture, mais de réelles armes de guerre : revolvers, fusils à répétition, mitraillette, voire grenades à peine dissimulées dans un réduit. Autour de la taille, sous la ceinture ornée de la *janbiya*, il n'est pas rare de voir une cartouchière bien garnie et un pistolet glissé dans le *sirwâl*. Bien souvent, le fusil est pendu dans le *mafrij*, et pourtant, partout, l'accueil est souriant et bien sympathique...

En quittant Thulâ, il faudrait pouvoir visiter les villages voisins, Ḥababa aux maisons évoquant un château-fort, les silos perchés de Zakatin ; il faudrait consacrer quelques heures à Shibâm, monter à Kawkabân. Mais que ne faudrait-il pas citer ? Entreprendre une sélection c'est s'exposer à de constants remords. Est-il juste d'ignorer cette cité refuge de Shahâra, repaire juché à quelque 3 000 mètres d'altitude, autrefois reliée au reste du monde par un pont de pierre fabuleusement jeté à travers l'abîme ?

Mais notre intention n'est pas d'établir ici un guide touristique, elle est de révéler et d'analyser sommairement l'architecture en montagne yéménite et plus particulièrement les caractéristiques de la maison familiale. Bien sûr, on aurait pu évoquer l'architecture religieuse qui ne manque pas de caractère avec ses minarets ronds souvent très décorés, avec ses cours-*muṣallâ* dallées de pierres noires, avec ses bassins à ablutions, avec ses salles hypostyles souvent richement ornées de stucs, on aurait pu évoquer les dispositifs des *madrasa*-s anciennes, on aurait également pu évoquer l'architecture des grandes citernes publiques à ciel ouvert, les magasins-collectifs, les tombeaux... Regrets ?... sans aucun doute mais en nous limitant à la maison, c'est-à-dire à ce qui touche de plus près à l'homme, nous avons conscience de saisir l'essentiel et l'essentiel, c'est cette étonnante recherche de la hauteur dans des régions où la nature semble y avoir pourvu par son relief souvent impressionnant.

Pour quelles raisons l'esprit humain s'est-il complu à entasser ainsi les étages ? manque de place ? ce n'est pas du tout évident surtout dans les vastes hautes plaines telles celles de Sanaa ou de Saada, la place ne manquait ni a Ibb, ni à Jibla, ni à Manâkha, ni à Thulâ. On serait alors tenté d'évoquer un apparent mimétisme surtout lorsque l'on peut voir sur des pics presque inaccessibles des maisons se perdant dans les nuages ; la montagne, les falaises, les nuages, c'est la vie du yéménite qui ne connaît pas le vertige et qui, en dépit d'une constitution en apparence fluette, est infatigable. Mais serait-ce bien sérieux !... Alors ? Souci de protection, la maison formant une sorte de bastion privé capable de soutenir un petit siège ? Sans doute est-ce vrai pour les fermes isolées, mais en ville ?... Quand nous aurons invoqué la tradition nous ne serons pas plus avancé.

Sans doute, la famille traditionnelle, celle ou le couple patriarcal aime grouper près de lui ses rejetons, a-t-elle été la cause essentielle de la multiplication des étages. La famille rurale traditionnelle, c'est un familistère, une cellule fermée qui vit en autarcie, elle se compose des humains abrités sous un même toit, mais aussi les animaux indispensables : bêtes de trait ou de bât, vaches, chèvres, moutons, volailles qu'il faut protéger et que l'on abrite dans les parties basses de l'immeuble, ce sont les réserves alimentaires qu'il faut engranger : céréales, paille, fourrages, qui trouveront place dans les *ḥarr*. Par nécessité, donc, ceux-ci vont être très élevés et contenir plusieurs niveaux. Ce n'est qu'au-dessus de ces rez-de-chaussées que les étages d'habitation s'installent. D'abord un seul lorsque le couple est réduit ou qu'il manque de moyens puis un second ajouté lorsqu'un fils se marie et vient cohabiter dans la maison paternelle, et ainsi de suite en attendant que les groupes essaiment à leur tour et fondent leur propre logis. Le propriétaire qui en a les moyens ne lésine jamais sur le nombre d'étages et il ne manque pas de construire au moins quatre niveaux d'habitation en prévision de l'avenir. Ainsi, les besoins traditionnels conduisaient-ils presque nécessairement à la verticalité des immeubles, surtout lorsque des remparts protecteurs réduisaient les possibilités de s'étendre en largeur. Ainsi naquit sans doute une mode qui n'a plus beaucoup de sens aujourd'hui sauf en ce qui concerne les fermes isolées qui craignent encore les voleurs et qui peuvent, du haut de la terrasse, inspecter la terre environnante.

D'autres raisons existent-elles ? peut-on évoquer quelque influence venue de l'étranger ? lesquelles ? Tant que des chaînes de filiation sérieuses reposant sur autre chose que de simples impressions plus ou moins délirantes ne seront pas établies, il faut rejeter, croyons-nous, l'idée si répandue d'une architecture inspirée par l'antiquité babylonienne, tant il est vrai que personne ne peut dire ce qu'était la maison babylonienne dont on ne possède que les fondation et le dispositif au sol.

Des architectures à étages multiples ? Nous en connaissons certes bien d'autres ailleurs en montagne. On pourrait citer celles du Haut Atlas marocain, mais également celles du Thibet, il y en eut en Ethiopie au début de ce millénaire[20], mais rien ne prouve qu'elles existaient avant celles du Yémen, alors, pourquoi ne pas en rester à ce que nous savons de plus clair. Il est avéré que les Ḥimyarites étaient passé maîtres dans cet art d'empiler les étages voici plus de deux mille ans. On sait que rien ne pouvait effrayer les Sabéens ni, sans doute, les Minéens. La nécessité a pu guider l'homme ici comme elle a pu le faire ailleurs. Placé devant ses propres problèmes, il a pu trouver, sans doute par tâtonnement successifs, les solutions qui s'imposaient et qui répondaient à son éthique. Il s'est alors adapté du mieux qu'il pouvait à la nature qui l'entourait et qui le façonnait. Bien sûr ces considérations n'excluent-elles pas des emprunts toujours possibles, des contagions venues d'ailleurs. Le yéménite a connu bien des envahisseurs tant dans la période

(20) Cf. K.A.C. CRESWELL, *Early Muslim Architecture*, nouvelle édition, II, pp. 1121-1122.

historique qu'avant et il a lui même beaucoup émigré, volontairement ou non. Songeons simplement à ces contingents de yéménites des premières armées musulmanes participant très effectivement aux grandes conquêtes, occupant des pays au passé prestigieux : Syrie, Mésopotamie, Egypte, Afrique du Nord et Espagne. Ceux qui s'en retournaient au pays avaient beaucoup vu, beaucoup appris, et, sans doute, beaucoup retenu, mais n'hésitons pas à le dire, tous ces raisonnements ne reposent que sur de simples suppositions, de vagues impressions qu'aucune analyse sérieuse ne peut étayer dans l'état actuel de nos connaissances.

L'image de l'homme fixé dans un cadre avec ses croyances, ses tabous, avec ses mœurs originales et, en particulier, sa conception de la vie patriarcale, de cet homme s'adaptant au cadre, découvrant au cours des siècles, des solutions originales lui convenant parfaitement, exploitant les ressources que la nature lui offre, tirant le meilleur parti de la montagne amie et nourricière, nous paraît la plus séduisante.

Bibliographie

Sources musulmanes : al-YA'QÛBÎ (fin IIIe = fin VIIIe siècle), *kitâb al-Buldân*, B.G.A., vol VII, p. 317.

Ibn RUSTA (fin IIIe siècle hégire = début Xe siècle) *kitâb al-a'lâq al-nafîsa*. Ed. de Goeje, Leyde, 1892 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum, vol. VIII).

Ibn ḤAWQAL (IVe = Xe siècle) *kitâb ṣûrat al-ard*, trad. J.H. Krammers et G. Wiet, *Configuration de la terre*, pp. 35, 36, Beyrouth, 1964, Ibn Baṭṭûṭa (VIIIe = XIVe siècle). *Riḥla*, texte et trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti, revue par Vincent Monteil, Paris, collect. *Anthropos*, II, p. 176.

Auteurs modernes et contemporains, BEL José-Marie, *Le Yémen du Nord et l'Architecture de la région montagneuse*, Mémoire polycopié, Université de Paris I, 1978-1979.

BONNENFANT Guillemette et Paul, *Les vitraux de Sanaa*, pub. C.N.R.S., 1981.

COSTA Paolo i VICARIO Ennio, *Yemen, paese di costruttori*, Milano, Electra Editrice, 1977, trad. anglaise *Arabia Felix, a Land of builders*, New-York, 1977.

City of Sanaa, pub. Middle East Centre of Cambridge, 1976.

FAYEIN Claudie, *Yemen*, coll. *Petite Planète*, éd. du Seuil, 1975.

GOLVIN L., Quelques aspects de l'architecture domestique en République Arabe du Yémen, in *la Péninsule Arabique d'aujourd'hui*, t. II, p. 135-153.

GOLVIN L., Aperçu sur les techniques de construction à Ṣan'â, in *Bulletin des Etudes Arabes*, Damas, XXXI, 1979 pp. 81 à 111.

GOLVIN L. et FROMONT M.C., *Thulâ*, éditions Recherche sur les civilisations, 1984, éd. Architectures, Paris, 1983.

GROHMANN, articles dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (1re éd.) Kawkabân, Shibâm, Thulâ, Ibb, Djibla etc.

HIRSCHI Max et TRAMPCZYNSKA Suzanne, *Architecture, formes d'habitat espaces et groupements urbains*.

La ROQUE, *Voyage en Arabie Heureuse*, Amsterdam, 1779.

MANZONI Renzo, *El-Yemen...* Roma, Botta, 1884.

MARECHAUX Pascal, *Villages d'Arabie Heureuse*, Paris, Chêne-Hachette, 1979.

NIEBUHR, *Description de l'Arabie*, trad. de l'Allemand, Paris, Brunet, 1879.

RATHJENS Carl et WISSMANN Hermann (Von), *Jewish domestic architecture in Ṣan'â*, in *Oriental Notes and Studies*, 7, Jérusalem.

ROUAUD Alain, *Les Yémen et leurs populations*, coll. *Pays et Populations*, Bruxelles, 1979.

SERJEANT R.B., Building and Builders in Hadramaout, in *Le Museon*, Louvain, LVII, 1949.

SERJEANT R.B. and LEWCOCK R., *Ṣan'â an Arabian Islamic City*, London, 1980.

WEPF Reinhold, *Le Yémen*, Berne, Kümmerly et Frey, 1967.

XIII

LA LITTÉRATURE CONTEMPORAINE EN ARABIE DU SUD ET SES ASPECTS SOCIAUX*

Michel TUCHSCHERER

* Cet article ne traite que de la nouvelle, du roman et du théâtre. Il n'aborde pas le domaine de la poésie.

LA NAHDA OU RENAISSANCE LITTÉRAIRE EN ARABIE DU SUD

Alors que l'Egypte, la Syrie et le Liban connurent une renaissance culturelle et littéraire dès le milieu du XIX^e siècle, l'Arabie du Sud accusa un profond retard dans ce domaine par rapport à ces pays. Les raisons en sont multiples.

Sur le plan politique, l'Arabie du Sud resta plongée dans l'anarchie pendant une bonne partie du XIX^e siècle. Au Yémen du Nord un imâmat très affaibli laissa le champ libre à toutes les ancestrales querelles tribales jusqu'à ce que les Ottomans, à partir de 1871, réintègrent la totalité du Yémen dans leur empire. En se fixant à Aden en 1839, les Anglais développèrent considérablement la ville dont la population passa de 1 300 à 45 000 habitants à la fin du siècle. Mais , tant par sa population que par son administration, Aden resta coupée de son arrière pays[1] qui, de Laḥij au Ḥaḍramawt, resta divisé en une multitude de petites principautés rivales.

La société sud-arabique demeura très rurale tout au long du siècle dernier. Les villes, Aden exceptée, étaient de taille très modeste et ne

(1) Cf. GAVIN, *Aden under British Rule 1839-1967*. Londres : Hurst 1975.

servaient plus guère que de marché local. Elles avaient perdu une grande partie du rôle intellectuel qu'elles avaient joué précédemment.

Aux XVII[e] et XVIII[e] siècles, l'Arabie du Sud avait connu une période de relative prospérité en raison du monopole mondial de la production du café qu'elle détint pour un certain temps, et de la stabilité politique qu'avait apportée l'extension de l'*imâmat* qâsimite sur l'ensemble de la région. Ces deux siècles furent également florissants sur le plan culturel : le Yémen vécut une vie littéraire intense, notamment à travers le développement de la poésie et des « *mufâkharât* » sorte de joute oratoire souvent en vers, opposant sous forme personnifiée deux villes, deux mosquées, deux plantes... La pensée religieuse, notamment zaydite, fut marquée par deux grands noms : Shawkânî et Ibn al-Amîr[(2)]. Mais au moment où le Moyen-Orient arabe s'apprêtait à vivre la Nahḍa, l'Arabie du Sud s'enfonça dans un profond déclin culturel. Malgré la fixation des Anglais à Aden, l'Arabie du Sud resta longtemps à l'écart du formidable choc culturel que provoqua la confrontation entre un Occident de plus en plus impérialiste et un Orient à la recherche d'une nouvelle identité. Tandis que l'autorité ottomane dut faire face à une contestation nationaliste de plus en plus vive dans les autres parties du monde arabe qui se trouvaient sous sa tutelle, le Yémen au contraire repassa sous le joug du Sultan d'Istanboul après avoir connu plus de deux siècles d'indépendance.

L'enseignement était tombé à un niveau extrêmement bas : le dialecte pénétra de plus en plus les rares productions littéraires de l'époque, signe évident de régionalisme et de repli sur soi. L'introduction de quelques écoles turques à Sanaa, Ḥudayda et Taëz n'eut qu'une répercussion limitée sur le niveau culturel général de la population. La presse, qui allait jouer un rôle si important par la suite, était quasi inexistante, mis à part le journal officiel arabo-turc publié par les Ottomans à Sanaa de 1887 à 1918[(3)].

Les profonds changements politiques survenus dans l'Arabie du Sud à l'issue de la première guerre mondiale eurent rapidement d'importantes répercussions dans le domaine culturel.

A Sanaa l'imâm Yaḥya, de la famille des Ḥamîd al-Dîn, décida de maintenir son pays dans l'autarcie et l'isolement. Il croyait ainsi éviter que son pays ne tombât sous la coupe des puissances européennes. Mais en 1934 le double échec de l'imâm face aux Anglais au sud et aux Saoudiens au nord, ébranla tout le système mis en place par le monarque. Pour une partie de l'élite yéménite ce fut le réveil brutal et le début d'une remise en cause à la fois dans les domaines politique et culturel.

(2) Muḥammad B. 'Ali AL-SHAWKÂNI (1758-1834) a laissé une œuvre considérable à la fois historique, littéraire et religieuse. Son influence continue d'être considérable sur le Yémen contemporain.

Sayyid Muḥammad B. Ismâ'îl AL-AMIR (mort en 1768) tenta de renouveler la pensée religieuse en prônant l'*ijtihâd* au détriment du *taqlid*. Se heurtant parfois aux imâms, il connut plusieurs fois la prison.

(3) Cf. Abdaallah Yahia EL-ZINE. *Le Yémen et ses moyens d'information*. Alger : SNED, 1978. Cf. 'Umar AL-JÂWI. Nash' at al-ṣiḥâfa al-yamaniyya wa taṭawwaruha, in : *Al-Thaqâfa al-Jadida*, Aden, février 1974, pp. 39-58.

Au sud, l'extension de l'influence anglaise sur l'ensemble du pays, l'établissement de protectorats sur les multiples principautés et les changements sociaux et économiques survenus[4] permirent une prise de conscience plus précoce. La domination politique et économique, numérique même au XIX^e siècle, des Anglais et des Indiens à Aden contribua largement à ce réveil des Adénites.

Même si quelques familles yéménites connurent de belles réussites dans le commerce, les Adénites comprirent que, si leur destin leur échappait, c'était d'abord en raison de leur énorme retard culturel par rapport aux étrangers installés au milieu d'eux. L'ouverture, en 1919, de la première école gouvernementale coïncida avec le départ des premiers étudiants adénites vers l'Egypte, le Liban, l'Iraq et l'Inde. Quatre ans plus tard l'effondrement du royaume du Ḥijâz, lors de l'entrée des troupes du roi 'Abd al-'Azîz à La Mekke, provoqua l'arrivée à Aden d'une partie de l'élite ḥijazienne.

Petit à petit Aden, un temps exclusivement tournée vers l'Inde et l'Afrique orientale, redécouvrit son appartenance au monde arabe alors en pleine transformation. L'indépendance de l'Egypte en 1922, la constitution du royaume wahhâbite, la question palestinienne et le développement du nationalisme arabe eurent des échos presque immédiats dans Aden, toujours dépendante du gouvernement de Bombay[5].

Aidée par les réfugiés du Ḥijâz, une petite élite de commerçants et de fonctionnaires adénites créa des clubs littéraires. En 1924 Aḥmad Bin Faḍl, sultan de Laḥij, et Muḥammad 'Alî Luqmân[6] furent les principaux fondateurs du « *nâdî al-'adab al-'arabi* » (Club littéraire arabe). La lecture des journaux arabes venus de l'Egypte et du Liban attirait beaucoup de monde à ce club car la ville d'Aden était totalement dépourvue de presse locale. Le club organisait aussi des activités religieuses et donnait des conférences. Celles de Muḥammad 'Abdu Ghânim[7] sur la poésie arabe classique connurent un vif succès. Mais c'est l'accueil de délégations venues des autres pays arabes qui provoqua surtout l'exaspération des autorités anglaises. Les clubs se multi-

(4) Cf. TUCHSCHERER. La formation d'un état, la République Démocratique et Populaire du Yémen, in : *La Péninsule Arabique d'aujourd'hui*, Paris, CNRS, 1982, II, pp. 211-259.

(5) De 1839 à 1937, Aden dépendait administrativement du gouverneur britannique de Bombay. La ville ne devint colonie de la Couronne britanique, placée sous l'autorité directe du Colonial Office de Londres qu'à la veille de la seconde guerre mondiale.

(6) Muḥammad 'Ali LUQMÂN, né à Aden au début du siècle, fut l'un des fondateurs des clubs « *Nâdi al-Adab al-'Arabi* » et *Nâdi al-Iṣlâḥ al-Islâmi*. En 1940 il créa le journal « *Fatât al-Jazira* » puis ultérieurement le journal « *al-Nahḍa* ». Il est l'auteur de pièces de théâtre, d'un roman « *Sa'îd* » et de nouvelles.

(7) Muḥammad 'Abdu GÂNIM, né à Aden en 1912, fait ses études au Liban puis revient à Aden où il devient l'un des principaux animateurs des clubs littéraires. A partir de 1944 il publie plusieurs recueils de poésie puis il compose quelques pièces de théâtre en vers. Il vit actuellement à Sanaa.

plièrent rapidement, d'abord à Aden puis, ultérieurement, dans les autres régions de l'Arabie du Sud[8].

La Seconde Guerre mondiale, puis l'immédiat après-guerre, accélérèrent les mouvements amorcés précédemment. A Aden naquit une presse locale. En 1940 ce furent d'abord « Ṣawt al-Jazîra » puis « *Fatât al-Jazîra* »[9]. Ces journaux jouèrent un rôle considérable dans l'évolution de la société en introduisant et en diffusant des idées nouvelles. Dans le domaine littéraire la presse resta longtemps le seul moyen de publication pour les œuvres nouvelles. C'est également la presse qui entama le débat sur la forme et le fond de la nouvelle littérature apparue dans l'entre-deux-guerres. Le dialogue entre Luṭfi J'afar 'Abd al-Raḥmân et 'Abd Allah Bâ Dhîb au début des années cinquante, à travers respectivement « *Al-Nahḍa* » et « *Al-Mustaqbal* », est la meilleure illustration de ce climat culturel nouveau.

Parallèlement à ce développement de la presse, les écoles se multiplièrent, permettant l'accès à l'éducation de couches de la population jusqu'à présent exclues. Le « Aden College » fut ouvert en 1950. L'école de Ghayl Bâ Wazîr, à côté de Mukalla, forma à partir de 1945 une bonne partie de l'élite hadramite. On fit appel à des professeurs venus d'autres parties du monde arabe, notamment du Soudan.

Une loi plus libérale sur les associations, promue à Aden après guerre, entraîna le développement d'un nombre considérable d'associations culturelles, notamment « *Anṣâr al-Thaqâfa al-Jadîda* » (Les compagnons de la nouvelle littérature) et « *Majlis al-Thaqâfi al-'Adani* » (Le cercle culturel adénite).

L'après-guerre fut aussi marqué par une rapide politisation de la société. L'indépendance de la Syrie et du Liban, la création d'Israël, l'indépendance de l'Indonésie puis de l'Inde, l'instabilité croissante de l'imâmat de Sanaa, tous ces événements contribuèrent à poser la question de l'avenir d'Aden et de l'Arabie du Sud dans son ensemble. Partis politiques et mouvements syndicaux se multiplièrent à Aden et au Ḥaḍramawt, reflétant la diversité des courants idéologiques qui agitaient l'ensemble du monde arabe[10].

Aden devint rapidement la base de l'opposition à l'imâm. Avec l'arrivée en 1943 des principaux opposants au régime, la colonie britannique abrita bientôt une bonne partie de l'élite moderniste du Yémen du Nord. Après l'échec du coup d'état de 1948, ceux qui n'avaient pas réussi à fuir furent exécutés ou emprisonnés à Ḥajja. Aden

---

(8) Le « *Nâdi al-Iṣlâḥ al-'Arabi al-Islâmi* » (Club de la réforme arabe et islamique) fut ouvert en 1930 à Aden. Muḥammad 'Abd al-Qâdir BÂ MAṬRAF créa « *Nâdi al-Shabâb al-Adabi* » (Club de la jeunesse littéraire) à Shiḥr (Ḥaḍramawt) en 1938. Le « *Mukhayyam Abi Ṭâlib* » (Camp d'Abu Ṭalib) s'ouvrit à Aden en 1940.

(9) D'autres créations de journaux et de revues suivirent : *Ṣawt al-Yamân* en 1946, *al-Fudûl* et *al-Mustaqbal* en 1948, al-*Nahḍa*, *Sabâ* et *al-Dhikra* en 1949, *al-Afkâr* et *al-Qalam al-'Adani* en 1953. Durant les années soixante Aden possédait 7 quotidiens et plusieurs revues. Des journaux étaient également parus au Ḥaḍramawt et dès les années vingt, parmi les colonies de Ḥaḍramites en Syrie, en Indonésie et à Singapour.

(10) Cf. M.O. El HABASHI. *L'évolution politique, économique et sociale de l'Arabie du Sud*. Alger, SNED, 1966, 474 p.

s'imposa dès lors comme le centre du renouveau intellectuel de toute l'Arabie du Sud.

Le renversement de l'imâmat au Yémen du Nord en 1962, puis l'indépendance du Yémen du Sud en 1967 modifièrent peu à peu la situation culturelle en Arabie du Sud.

Les moyens de diffusion et de publication s'accrurent considérablement. Après la radio, la télévision développa à son tour son réseau. La presse passa sous le contrôle des ministères de l'information de Sanaa et d'Aden[11]. Des programmes de publication d'ouvrages historiques, sociologiques, littéraires et politiques furent lancés dans les deux pays. Ce qui permit à de nombreux auteurs de se faire connaître et de s'affranchir quelque peu des journaux dont ils avaient été tributaires précédemment.

La scolarisation se développa rapidement à tous les niveaux. A l'heure actuelle, des écoles primaires s'ouvrent jusque dans les villages les plus reculés des deux Yémen. Les établissements secondaires se multiplient dans tous les centres. L'Université de Sanaa s'est ouverte en 1970, celle d'Aden un peu plus tard. Des centaines de jeunes Yémenites partent chaque année vers le monde arabe, l'Europe, l'URSS et les Etats-Unis pour faire leurs études supérieures.

Dans le domaine littéraire, une « Union des Ecrivains Yéménites » a été créée en 1970 à Aden[12]. Son premier congrès, regroupant des auteurs des deux Yémen, se réunit, à Aden en 1974. Mais il fallut attendre 1980 pour que le second congrès puisse se tenir à Sanaa. C'est un signe des difficultés du dialogue entre les deux Yémen, séparés par des régimes politiques opposés bien qu'animés par une même volonté de réunification.

LA NOUVELLE

Bien qu'elle apparut avant la Seconde Guerre mondiale aussi bien à Sanaa qu'à Aden, la nouvelle ne se développa véritablement qu'à partir de 1945. Cette forme littéraire, longtemps liée au développement de la presse, n'eut de succès qu'à Aden. Il fallut attendre le début des années soixante pour que ce genre nouveau s'implantât solidement au Yémen du Nord et au Ḥaḍramawt.

---

(11) Avec la révolution de 1962 au Yémen du Nord, plusieurs journaux quotidiens firent leur apparition. Il subsiste aujourd'hui *al-Thawra* à Sanaa et *al-Jumhuriyya* à Taëz. Les périodiques ont été, pour la plupart, aussi nombreux qu'éphémères. *Al-Yaman al-Jadîd*, paraissant depuis 1969, est la revue culturelle la plus importante.

Au Yémen du Sud la diversité de la presse disparait avec l'accession du pays à l'indépendance. Il ne subsiste actuellement qu'un quotidien, *14 Uktubir*. Depuis 1971, *al-Thaqâfa al-Jadîda* est la revue culturelle la plus importante pour le Yémen du Sud.

(12) *Ittihâd al-udabâ' wal-kuttâb al-yamaniyyîn* dont le secrétariat général se trouve à Aden. L'association est actuellement présidée par 'Umar al-Jâwi. Elle possède sept sections locales dans les principales villes des deux Yémen dont quatre au nord et trois au sud.

Premières tentatives 1939-1950

En 1939 l'imâm Yaḥya donna son accord de principe à Aḥmad al-Warîth pour faire paraître à Sanaa une revue « culturelle, littéraire et scientifique » sous le titre de « *al-Ḥikma* » (La sagesse)[13]. Par ce geste l'imâm poursuivait en fait un double objectif. D'une part il pensait réduire le sourd mécontentement d'une partie de l'intelligentsia yéménite après ses défaites de 1934 en leur donnant une satisfaction qui ne lui coûtait pas cher, celle de pouvoir s'exprimer. D'autre part il espérait reprendre le contrôle d'un débat qui se ferait ainsi en plein jour, sous la responsabilité et la censure de son fils, le prince 'Abd-Allah, ministre de l'éducation. Quant aux auteurs des différents articles, ils espéraient faire adopter un certain nombre de leurs idées et entraîner le Yémen sur une voie réformiste à l'image de celle empruntée par d'autres pays arabes et musulmans. Dès 1941 la revue cessa de paraître pour des raisons essentiellement matérielles. Mais les autorités, qui n'avaient donné leur accord à sa parution que du bout des lèvres, ne furent que trop satisfaites de voir s'achever ainsi une expérience qu'elles n'avaient jamais vraiment souhaitée.

Certes al-Ḥikma, en raison de la brièveté de sa parution et de son faible tirage, n'eut qu'une très faible influence. Mais c'est dans ses pages qu'on trouva pour la première fois un regard nouveau sur la littérature. Dans les numéros 11 et 12, Aḥmad al-Burâq fit paraître deux courts récits « Ana sa'îd » (Je suis heureux) et « *al-Liṣṣân al-Shaqîqân* » (Les deux frères voleurs) qu'on peut considérer comme les premiers essais de la nouvelle yéménite. L'auteur y exprimait ses idées sur l'entraide sociale et le problème de l'héritage en donnant au texte une forme attrayante, celle d'un dialogue entre deux amis. De même Yaḥya b. Ḥamûd al-Nahâra tenta de présenter l'héroïsme des Palestiniens sous une forme littéraire dans son article « *Kayf yudâfi' al-falastiniyyûn 'an waṭanihim. Taḍḥiya nâdira* » (Comment les Palestiniens défendent leur patrie : un sacrifice exceptionnel)[14] : une mère va jusqu'à dénoncer son fils qui vient de trahir la cause du peuple palestinien après s'être laissé tenter par l'argent.

A partir de 1940 *Fatât al-jazîra*[15], premier journal en langue arabe paraissant à Aden, marqua le début de la presse locale dans la colonie britannique. Ce fut un tournant décisif. Lors du troisième anniversaire de *Fatât al-Jazîra*, Ḥâmid Khalîfa n'hésita pas à comparer ce journal à un message divin « chargé de faire naître dans le cœur du peuple l'espoir dans la vie »[16] : la presse devait permettre à la société sud arabique de prendre conscience de ses problèmes et de son retard économique, social et politique par rapport au reste du monde arabe et de l'Europe.

Les premières nouvelles, publiées dans ce journal à partir de 1944-45, n'avaient pas d'ambition différente. Sous une forme aussi

(13) Duktûr Sayyid Muṣṭafa ṢÂLIM. *Majallat al-ḥikma*. Sanaa, Centre d'Etudes Yéménites, 1976, 422 p.

(14) *Al-Ḥikma* n° 4, mars 1939.

(15) *Fatât al-Jazira* a été fondé par Muḥammad 'Ali LUQMÂN.

(16) Ḥâmid Khalîfa, dans *Fatât al-Jazira* du 4/1/1942.

plaisante que possible, l'auteur se proposait d'aborder un problème de la société, puis de donner son avis en moralisateur. Le récit de ces nouvelles était généralement construit autour d'une succession d'événements mais aucune attention n'était accordée à la psychologie des personnages.

Dans « *Tabdhîr wa jahl* » (Dilapidation et ignorance)[17] de Muḥsin Ḥasan Khalîfa, les fils d'un marchand enrichi passent leur temps à jouer. Adolescents, ils s'amusent à dilapider la fortune de leur père. Lorsque celui-ci propose de marier ses fils aux filles de son voisin 'Ali, celui-ci, en homme avisé, refuse. Car il estime que ces garçons, n'ayant reçu aucune éducation, ne seront pas en mesure d'assurer le bonheur de ses filles. Le marchand pense vaincre les réticences de son voisin en augmentant la dot. 'Ali s'obstine dans son refus. Bien lui en prend. Quelques années plus tard, un revirement de fortune plonge le marchand et ses trois fils dans la misère. Dans cette nouvelle, Muḥsin Khalîfa mit en évidence quelques uns des traits de la société adénite des années quarante. La prospérité sans précédent du port d'Aden permit à quelques Yéménites de bâtir des fortunes aussi spectaculaires qu'éphémères. L'ouverture d'écoles offrit à de nouvelles couches sociales la possibilité d'accéder à l'éducation. Pour beaucoup, elle était considérée comme le moyen sinon unique, du moins le plus honorable de promotion sociale. Dans une de ses nouvelles, Muḥammad 'Alî Luqmân[18] revient sur ce thème. 'Abdu, l'agent de police, s'efforce péniblement de faire vivre sa famille de neuf garçons et quatre filles. Un espoir cependant : son fils ainé Yasîn. Il maîtrise l'anglais et l'arabe grâce aux livres que son père a pu lui acheter à force de sacrifices. Mais Yasîn tombe malade. Le père s'endette à le faire soigner. Vains efforts, la maladie sera fatale.

Même fatalité contrariant les efforts, chez Ḥâmid Khalîfa dans « *al-Mu'adhdhaba* » (L'infortunée)[19]. Le fils de la pauvre veuve meurt, victime d'un accident de voiture, alors qu'il venait juste d'achever des études que la mère avait péniblement réussi à lui payer. Néanmoins une partie de la population resta méfiante face aux innovations de la vie moderne. La vieille Umm Aḥmad, dans « *Mawkab al-zamân* » (Défilé du temps) considère le pantalon, le cinéma et l'utilisation de l'anglais comme autant d'innovations du diable jusqu'au jour où l'aîné de ses petits fils, formé à l'école coranique, se voit refuser un poste dans l'administration.

L'argent est un thème récurrent dans de nombreuses nouvelles de cette période. Ḥamza Iḥsân, dans « *al-waṣiyya* » (Le testament), raconte dans un style alerte et plein d'humour, l'indescriptible dispute entre les héritiers à la recherche du testament rédigé par le père peu avant sa mort. Jugé responsable de la dissolution des traditions et des liens familiaux, l'argent durcit aussi les rapports sociaux. On ne fait plus l'aumône aux pauvres à la fin du Ramadan. « C'est avec plaisir » que le

(17) *Fatât al-Jazîra* du 3/6/1945.
(18) Abdu al-Shurtii (Abdu le policier) dans *Fatât al-Jazîra* du 15/4/1945.
(19) *Al-Nahḍa* du 4/1/1951.

narrateur, dans « *al-ladhdha* » (Le plaisir)[20], assiste à l'incendie de la boutique du Ḥâjj qui lui a toujours refusé l'aumône.

En 1948, 'Abd Allah Muḥammad al-Ṭayyib Arslân publie sous forme de feuilleton dans *Fatât al-Jazîra*, sa nouvelle « *Yawmiyyât mubarshat* » (Journées d'un contrebandier)[21]. Poussé par sa femme à gagner davantage d'argent afin de pouvoir mener un train de vie ostentatoire, un petit fonctionnaire décide de se lancer dans la contrebande. Du port d'Aden, il transporte chaque nuit des marchandises prohibées jusqu'à la frontière toute proche du sultanat de Laḥij, réalisant ainsi des profits considérables. Le succès aidant, il se laisse tenter par l'alcool, les femmes et le *qât*. Mais il finit par être arrêté, emprisonné et ruiné.

La femme est évoquée par Muḥammad 'Ali Luqmân. Dans « *al-'âshîqa* » (La passionnée)[22], l'auteur nous présente une femme emportée par ses passions. Son amant Fahmî, de quinze ans son aîné, réussit néanmoins à la raisonner en lui apprenant qu'il est mari et père de plusieurs enfants. Hâmid Khalîfa fait de la trilogie père-mère-enfant la clé du bonheur dans « *Muthallath al-ḥayât* » (Trilogie)[23]. Cette vision fort peu conforme à la situation réelle de la femme est certainement dictée par un souci de prudence. La société n'est pas encore prête à aborder de front le problème de la femme. Sous le pseudonyme de Dandân, un nouvelliste tente de pousser la discussion plus avant, tout en prenant d'infinies précautions. Donnant à son récit la forme d'un conte des Mille et Une Nuits, l'auteur aborde le problème de l'amour en déplorant que « chez l'homme il se limite le plus souvent à l'attrait extérieur de la femme »[24].

Il faut attendre les années cinquante pour que Muhammad Sâlim Bâ Wazîr évoque le mariage, contre leur gré, des femmes, dans « *Bilâ amal* » (Sans espoir)[25]. Quant à Sayf Aḥmad Dâli'î, il décrit l'amour auprès d'une prostituée dans les termes suivants : « Je fus envahi par un sentiment de joie identique à celui qui s'empare du voyageur qui, après avoir quitté le désert, pénètre dans une oasis et plonge son corps dans les eaux fraîches d'un lac »[26].

Tout au long de cette période initiale, la nouvelle yéménite n'est pas seulement à la recherche d'une forme adaptée, de thèmes attrayants et d'une technique adéquate, mais aussi d'un langage nouveau. Le vieil arabe classique et académique manque de souplesse pour exprimer la vie dans toute sa quotidienneté. A l'inverse le dialecte, bien que souvent utilisé dans les dialogues, notamment par Aḥmad al-Rifâ'î[27] et Wahba

(20) Muḥammad Sâlim Bâ Wazir, « Ladhdha » dans *al-Nahḍa* du 20/9/1951.

(21) Cette nouvelle a, par la suite, été publiée sous forme de petit ouvrage paru à Aden.

(22) *Fatât al-Jazîra* du 29/4/1945.

(23) *Fatât al-Jazîra* du 14/3/1945.

(24) DANDÂN, « Ra'aytu manzil shawâhi dhât al-dawâhi » dans *Fatât al-Jazîra* des 30/9 et 21/10/1945.

(25) *Al-Nahḍa* du 1/6/1950.

(26) « Mawqifân ḥarijân », dans *al-Nahḍa* du 21/12/1950.

(27) Aḥmad Sharif AL-RIFÂ'I, « Lan t'arif al-murr », dans *al-Nahḍa* du 9/3/1950.

Ma'rûf[28], risque d'enfermer cette littérature naissante dans un régionalisme étroit. La langue doit donc se renouveler à la fois dans ses structures et dans son vocabulaire. Al-Ṭayyib Arslân n'hésite pas à recourir à une solution extrême, vite abandonnée, en glissant dans son texte des termes techniques en anglais tels que « poplin » ou « native »[29].

Peu à peu les nouvellistes abandonnent le récit événementiel et moralisateur pour y insuffler, au moyen de descriptions de plus en plus précises, une capacité évocatrice auprès du lecteur. 'A'id Bâ Sunayd restitue ainsi l'atmosphère d'abandon d'un atelier de peinture dans « *al-ṣûra al-mulaththama* » (Le tableau voilé)[30] : « ...des tranches de la vie de ce vase s'étaient écoulées. Il ignorait ce qu'allait lui réserver l'avenir... son eau ne tarda pas à s'assécher. Sur une étagère éloignée, fixée au mur, l'apparition d'une toile d'araignée chassa la peur de la solitude. Un terrible silence enserra dans ses puissantes griffes cette petite maison ». Wahba Ma'rûf trace de délicats portraits de ses héros. Hayfa « avait le teint clair, des yeux aux prunelles noires. Elle était gracieuse et délicate dans ses manières. Son charme fascinait. Elle était comme un arbre verdoyant chargé de fruits, à l'ombre duquel on trouvait le bonheur et la tendresse... puis elle tomba subitement malade. Et les feuilles de l'arbre se mirent à tomber les unes après les autres »[31].

A la recherche d'un idéal, la nouvelle yéménite de 1950 à 1970

Au début des années cinquante, la nouvelle bénéficie d'un véritable engouement. Avec la création de nouveaux journaux, les possibilités de publication se multiplient. De jeunes talents se révèlent, dont certains en-dehors d'Aden. Muḥammad 'Alî 'Abdu et Ṣâliḥ al-Daḥḥân venus du Yémen du Nord, 'Abd al-Raḥmân al-Mallâhi et 'Abd Allah Sâlim Bâ Wazîr, originaires du Ḥaḍramawt, se joignent au mouvement. Quant au public, il se passionne pour ce nouveau genre littéraire. Une ébauche de critique littéraire se dessine à travers la presse. C'est dans ce climat favorable que le journal *Al-Nahḍa* décide en août 1950, de lancer son premier concours de nouvelles. Parmi les conditions, notons celles-ci : « Que la nouvelle soit adénite, dans le sang et dans la chair, de cœur et de forme, dans la pensée et dans l'écriture, c'est-à-dire que l'auteur adénite l'élabore à partir des structures de la société, qu'il y répande le souffle de sa pensée et l'ombre de sa personnalité »[32]. Le concours connaît un vif succès. En trois mois le jury recueille près d'une quarantaine d'œuvres. Certes les critiques se plaignent de la construction de certaines de ces nouvelles. Ils les jugent trop traditionnelles dans leur forme lorsque l'auteur, s'inspirant des classiques de la littérature arabe, illustre son récit de poésie de circonstance. Mais le jury souligne la qualité de la plupart des œuvres présentées.

---

(28) Wahba M'ARÛF, « Al-amal al-'akhîr », dans *al-Nahḍa* du 12/5/1955.
(29) *Yawmiyyât mubarshat*, p. 12 et 67 notamment.
(30) *Al-Nahḍa* du 25/12/1950.
(31) Huṭâm al-qalb (débris d'un cœur), dans *al-Nahḍa* du 30/6/1955.
(32) *Al-Nahḍa* du 17/8/1950.

En effet l'écrivain ne se contente plus de peindre le portrait d'un être étrange ou de relater un événement rare. Il s'efforce maintenant d'approfondir la psychologie de ses personnages, de révéler les liens entre l'homme et le monde qui l'entoure. Le premier prix du concours est attribué à Muḥammad Sa'îd Miswâṭ pour son récit « *Sa'îd al-mudarris* » (Sa'îd l'instituteur)[33]. Dans cette nouvelle en partie autobiographique, l'auteur analyse les rapports entre Sa'îd et cette chaise « vieux compagnon qu'il connaît aussi bien qu'il se connaît lui-même. Elle a toujours été à ses côtés dans sa vie, lui servant tantôt de siège lorsqu'il désirait s'assoir, tantôt de bureau lorsqu'il écrivait ou encore de table au moment des repas » . Mais Miswâṭ pousse plus loin son analyse en faisant participer le lecteur à la vie intérieur de son héros, à ses rêves, ses pensées, ses espoirs, ses phantasmes. 'Abd Allah Sâlim Bâ Wazir[34], en remportant le second prix du concours avec « *Mandîl al-dhikrayât* » (Mouchoir des souvenirs), est l'autre révélation de ce concours[35]. En évoquant l'amour impossible d'un jeune adénite dont la bien-aimée se révèle être sa sœur de lait, Bâ Wazîr ouvrit la voie au courant romantique. D'autres auteurs suivent bientôt son exemple. 'Abd al-Raḥmân al-Mallâḥi[36], dans « *Salma yâ 'umniyat al-nafs* » (Salma l'objet des désirs), brosse un tableau lyrique d'un jeune berger jouant de la flûte au clair de lune, au milieu de ses moutons, rêvant de sa bien-aimée Salma. Mais une crue subite de l'oued détruit le village et emporte Salma. Les pleurs du berger sur les ruines du village sont, ici, une reprise du thème classique des pleurs sur le campement abandonné de la bien-aimée dans la poésie anté-islamique[37].

Aḥmad Muḥammad 'Aṭṭâs dans « Zawâj fil-âkhira » (Mariage dans l'au-delà)[38], et 'Alî Muḥammad Luqmân, dans « Mashî'at al-aqdâr » (Volonté du destin)[39], traitent, sous cette même forme conventionnelle, d'amours heureux ou malheureux.

La montée du nationalisme arabe à travers l'ensemble du Moyen-Orient, les mouvements sociaux et politiques au Ḥaḍramawt et à Aden à partir de 1948, la création de la Fédération des Emirats de l'Arabie du Sud en 1959, enfin le déclenchement de la lutte armée contre les

(33) Publiée pour la première fois par *al-Nahḍa* dans son numéro du 14/12/1950, la nouvelle a été reprise, depuis, dans la revue nord yéménite *al-Kalima*, n° 43, août 1975, pp. 11-14.

(34) 'Abd Allah Sâlim BÂ WAZIR est né à Ghayl Bâ Wazîr, près de Mukalla, où il étudia jusqu'à l'âge de 16 ans. A la suite de la maladie de son père, il dut émigrer à Aden et gagner lui-même sa vie. Lauréat du concours d'*al-Nahḍa* en 1950, il publia deux recueils de nouvelles : « *Al-rimâl al-dhahabiyya* » en 1965 et « *Thawrat al-burkân* » en 1968.

(35) *Al-Nahḍa* du 21/12/1950.

(36) 'Abd al-Raḥmân AL-MALLÂḤI est né en 1936 à Shiḥr. Après des études secondaires à Ghayl Bâ Wazir, il s'occupa de théâtre, montant plusieurs pièces au Ḥaḍramawt. En 1973 il devient président de l'Union des Comédiens, puis directeur des affaires culturelles à Mukalla. En 1980 il retourne à Shiḥr pour se consacrer uniquement à des études sociologiques et anthropologiques au Ḥaḍramawt.

(37) *Al-Ṭalî'a* (Mukalla) du 17/9/1959.

(38) *Al-Nahḍa* du 28/1/1954.

(39) *Al-Yaqaẓa* du 4/11/1956.

Britanniques en 1963, créèrent un climat nouveau qui marqua profondément la littérature moderne.

Celle-ci ne pouvait pas rester à l'écart des dures batailles qui s'annonçaient. Elle était au contraire appelée à devenir l'un des instruments de la lutte politique et sociale. Voici ce qu'en dit Aḥmad Sa'îd Bâ Ḥubayra en 1960 : « Aujourd'hui notre peuple combat pour la libération de sa patrie, le progrès social et l'unité. Pour réaliser ces objectifs nous devons mobiliser toutes nos forces, tous nos moyens et toutes nos possibilités... La pensée est un moyen considérable entre nos mains. Nous devons le jeter dans la bataille »[40].

De nouveaux journaux et de nouvelles revues, à tendance progressiste, firent leur apparition. Le périodique « *al-Janûb al-'Arabi* » (l'Arabie du Sud), de tendance pro-nassérienne et animé par Muḥammad Sâlim Bâ Wazîr, 'Ali Bâ Dîb et 'Awad Bâ Maṭraf, publia régulièrement des traductions de nouvelles soviétiques et chinoises. Durant cette période parurent les premiers recueils de nouvelles[41]. Les événements politiques allaient fournir la trame à nombre de nouvelles. « *taḥya Miṣr* » (Vive l'Egypte)[42], de 'Ali Bâ Dhîb, restitue le climat politique régnant à Aden en 1956. « La radio parle de l'agression contre l'Egypte, les gens discutent de l'Egypte, les conversations des étudiants tournent autour de l'Egypte. Le père et la mère parlent de l'Egypte... et le fils s'efforce de comprendre. Rapidement, il saisit que l'Egypte est un pays arabe et que l'agression contre ce pays est une agression contre toute la nation arabe... Il descend alors dans la rue, se mêle aux manifestants et scande avec eux : A bas le colonialisme ! Vive l'Egypte ! »

L'année suivante, en 1957, Ṣâliḥ al-Daḥḥân crie son engagement politique : « Tu es communiste parce que tu hais la tyrannie. Tu es communiste parce que tu veux la disparition de l'oppression. Tu es communiste parce que tu combats les tyrans »[43]. Ḥusayn Sâlim Bâ Ṣadîq[44] fait dire à 'Abdu dans « *Nazwa* » (Violence)[45] : « Sachez messieurs, que les gens aimeraient acheter mais ils n'ont pas d'argent. Lorsqu'ils en auront, ils auront aussi plus de force dans leurs bras. Vous connaîtrez alors votre vérité. Malheur à vous, messieurs ! » Avec ces

(40) Introduction du recueil de nouvelles d'Aḥmad Mahfûẓ 'UMAR, « *al-indhâr al mumazzaq* » paru en 1960.

(41) Ṣâliḥ DAḤḤÂN : « *Anta shuyû'i* » (Tu es communiste), Aden, 1956. 'Abd al-Majid AL-OÂDI : « *Jiyâ' fil-janna* » (Affamés au paradis), Aden, s.d. Aḥmad Maḥfûz 'UMAR, « *Al-indhâr al-mumazzaq* » (L'avertissement déchiré), Aden, 1960. *'Abd Allah Sâlim BÂ WAZIR : « Al-rimâl al-dhahabiyya »* (Les sables dorés), Aden, s.d. Muḥammad 'ABD AL-WALI : « *al-arḍ yâ Salma* » (La terre, Ô Salma !), Beyrouth, 1966. 'Alî Bâ Ḍib : « *Mamnû' al-dukhûl* » (Entrée interdite, Aden, 1968. 'Abd Allah Sâlim BÂ WAZIR : « *Thawrat al-burkân* » (Eruption du volcan), Aden, 1968. Ṣhafîqa Aḥmad ZAWQARI : « Nabaḍât qalb » (Battements de cœur), Beyrouth, 1970.

(42) Nouvelle parue dans ke recueil « *Mamnû' al-Dukhûl* », 1968, pp. 7-14.

(43) Nouvelle parue le 12/6/1956 dans *al-Janûb al-'Arabi* et dans le recueil « *Anta shuyû'i* », de Ṣâlih Daḥḥân, publié en 1956.

(44) Ḥusayn Sâlim BÂ ṢADIQ est né à Aden vers 1930, dans une famille de condition modeste. Son père était teinturier. Il put terminer ses études secondaires et fréquenta assidûment les bibliothèques d'Aden où il découvrit la littérature étrangère. Il est actuellement directeur adjoint du Centre Yéménite d'études et d'archéologie d'Aden. Il est l'auteur de pièces de théâtre et de nouvelles.

(45) Nouvelle publiée dans la revue *al-Ḥikma*, de juillet 1975.

trois auteurs la nouvelle devient avant tout une arme politique. Mais d'autres nouvellistes ne poussent pas aussi loin leur engagement politique.

'Abd al-Majîd al-Qâḍî[46] décrit la misère du peuple dans son premier recueil de nouvelles « *Jiyâ' fîl-janna* » (Affamés au paradis). Un gamin abandonné par sa famille, affamé, parcourt la ville à la recherche de son oncle. Tenaillé par la faim, il se laisse tenter par un pain. Il le vole et se fait prendre en flagrant délit[47]. Muḥammad Qâsim Muthanna, dans son petit recueil de nouvelles « *Dhawabân al-dhât* » (Perte de soi-même) paru en 1965, raconte les tristes souvenirs d'un homme se penchant sur sa vie. Le même thème apparaît chez Kamâl Ḥaydar dans son recueil « *Lâfita* » (Banderolle)[48]. Ḥâmid vit tout seul avec sa mère, abandonnée par son mari. Le jeune homme, mêlé malgré lui à une scène de pillage lors d'une manifestation anti-britannique dans la ville, est abattu par un soldat anglais[49]. Quant à Aḥmad Maḥfûẓ 'Umar[50], il adopte une position originale, refusant de se laisser entraîner dans le manichéisme adopté par la plupart des autres écrivains. A travers un langage simple et précis, il préfère peindre la société et les hommes tels qu'ils sont, avec leurs grandeurs, mais aussi leurs vices et leurs faiblesses. Dans « *Mas'alat karâma* » (Une question d'honneur)[51] le fils se laisse bercer par une vie facile. Sa mère peut lui donner de l'argent sans compter. Jusqu'au jour où il découvre que celle-ci se livre en fait à la prostitution d'où elle tire ses revenus. Pris de rage et de honte, il s'enfuit. Alors livré à lui-même, il ne tarde pas à revenir auprès de sa mère, préférant se faire entretenir dans la facilité en feignant d'ignorer l'origine de l'argent plutôt que d'affronter lui-même les dures réalités de la vie.

---

(46) 'Abd al-Majîb AL-QÂḌI est né à Aden en 1923. Son père, *qâdi*, originaire du Yémen du Nord, entre au service du Prince Aḥmad, gouverneur de Taëz et futur imâm. Le jeune 'Abd al-Majîd fit ses études à Taëz, dans l'école dirigée par Muḥammad Aḥmad Nu'mân qui lui fit découvrir le théâtre. Lorsque le père fut emprisonné, le jeune 'Abd al-Majîd s'enfuit à Aden où il survécut en se livrant à toutes sortes de petits métiers. Devenu infirmier et pharmacien, il exerça dans les hôpitaux militaires tout en faisant partie de plusieurs troupes de théâtre d'amateurs. Il publia ses premières nouvelles en 1957. Il est l'auteur de quelques pièces de théâtre.

(47) « Al-liṣṣ al-khaṭîr » (Le voleur dangereux), paru dans le recueil « *Jiyâ' fîl-janna* », pp. 33-38.

(48) « *Lâfita* », recueil de 7 nouvelles écrites de 1960 à 1967, a été publié en 1978 à Aden.

(49) « Milâd ṭhâ'ir » (naissance d'un révolté), dans « *Lâfita* », pp. 63-79.

(50) Aḥmad Maḥfûz 'UMAR est né en 1936 à Shaykh 'Uthmân à côté d'Aden. Orphelin de père, il termine ses études secondaires à la « Roman Catholic School » de Crater. Il entre dans l'armée où il enseigne l'arabe aux officiers britanniques. En 1956 il remporte le concours de nouvelles organisé par le journal « *al-Yaqaẓa* ». En 1969 il quitte l'armée tout en poursuivant une carrière d'enseignant. En 1978 il entre au Conseil Suprême du Peuple en tant que député de Shaykh 'Uthmân. Il travaille actuellement au centre des Recherches Pédagogiques d'Aden. Il est l'auteur de plusieurs recueils de nouvelles : « *al-Indḥâr al-mumazzaq* », paru en 1960, « *al-Ajrâs al-ṣâmita* », *de1975 et* « *Yâ ahl hâdha al-jabal* » de 1978.

(51) Nouvelle parue dans « *Al-Indhâr al-mumazzaq* », pp. 29-35.

La nouvelle yéménite depuis 1970 : diversification et recherche de voies nouvelles

Avec l'indépendance du Yémen du Sud en 1967 et la fin de la guerre civile au Yémen du Nord en 1970 commence une ère nouvelle pour les deux Yémen. Après vingt ans de luttes, d'engagements, de recherches d'idéaux nouveaux, l'heure d'un premier bilan est venue. C'est la fin de la littérature des certitudes. Une nouvelle génération d'auteurs apparaît[52], trop jeune pour avoir pu participer aux luttes précédentes mais se voulant résolument lucide. Les idéaux auxquels les anciens ont cru ne sont que partiellement ou pas du tout réalisés. Le doute s'installe, bientôt suivi d'inquiétudes et de remises en cause. Les postulats précédents sont remis en question à la fois sur la forme et sur le fond. La nouvelle n'est plus construite autour d'actions devant aboutir à une fin logique. Le récit devient au contraire fragmentaire et chaotique. Le langage prend une dimension nouvelle. Le mot se charge de sens multiples. Tout en restant présente, la réalité n'est plus que le point de départ d'un récit qui devient symbolique et imaginaire.

La littérature ne se veut plus « message aux lecteurs, aux masses ». Elle devient l'expression de la culture et par là-même l'affaire d'une élite. Elle n'est plus nécessairement accessible aux masses.

Le Yémen du Nord, maintenant débarrassé de l'imâm et de la guerre civile, va enfin pouvoir apporter sa pleine contribution à la littérature moderne sud-arabique. Parallèlement, l'extension rapide de la scolarisation dans les deux Yémen, la création d'universités à Sanaa et à Aden, la multiplication des bourses à l'étranger, sont autant de facteurs qui contribuent à la création d'un public à la fois plus nombreux et plus exigeant.

Des revues culturelles naissent[53]. Les écrivains se regroupent en une « Union des Ecrivains Yéménites »[54]. Le pouvoir, à travers les ministères de la Culture, accorde des aides matérielles pour les publications. Tous ces éléments permettent un développement considérable de la littérature à partir des années soixante-dix. Enfin, la fin de l'isolement de l'Arabie du Sud projette brusquement les deux Yémen au cœur du monde moderne et d'un monde arabe où la littérature contemporaine peut déjà se prévaloir d'une tradition vieille d'un demi-siècle. Les écrivains yéménites se voient donc obligés de se hisser au niveau atteint par l'Egypte, le Liban, l'Iraq et la Syrie au bout de cinquante ans de renouveau littéraire.

---

(52) Au Yémen du Nord : Aḥmad Ghâlib AL-JARMŪZI, Ḥasan al-LAWZI, Muḥammad MUTHANNA, 'Abd al-Fattâḥ 'ABD AL-WALI, Ramziyya 'Abbâs AL-IRIYÂNI, Zayd Maṭî' DAMMÂJ.

Au Yémen du Sud : Muḥammad Ṣâliḥ HAYDARA, Mayfa' 'Abd al-RAḤMÂN, Shafîqa Aḥmad ZAWQARI, Thurayya MANOÛSH, Ḥusayn MUSAYBILI, Najiba Ṣâliḥ MUSAYBILI.

(53) Au Yémen du Nord : *al-Kalima* en 1971, *al-Yaman al-Jadîd* en 1969.

Au Yémen du Sud : *al-Ḥikma* en 1970, al-*Thaqâfa al-Jadîda* en 1971.

(54) Créée en 1970 à Aden, l'Union des Ecrivains Yéménites, dont le secrétaire général est 'Umar AL-JÂWI, regroupe les auteurs du Nord et du Sud. Le premier congrès eut lieu à Aden en 1974, le second à Sanaa en 1980.

Le symbolisme permet à certains auteurs d'exprimer leur déception quant à l'évolution actuelle de la société yéménite. Mais ils gardent néanmoins une certaine fois en l'avenir.

Muḥammad Muthanna[55] jette un regard pessimiste sur la révolution nord-yéménite, symbolisée par ce bateau à bord duquel ont pris place « Ṣâliḥ, sa femme et ses enfants, le narrateur, le soldat Ḥishâm et leur nouvel ami, Wahba l'égyptien ». Ils appareillent « sous le soleil de septembre », allusion au renversement de l'imâm en septembre 1962. Bien que le narrateur ait proposé « d'aller en direction de la palmeraie où coule une eau limpide », objectif ambitieux, l'accord se fait finalement autour de l'avis de l'ami égyptien. Ils iront vers l'île de Zuqûr, étape intermédiaire. A la tombée de la nuit la tempête se lève. Balloté par les flots, le bateau échappe bientôt au contrôle de son équipage. Mais « vers la fin de la nuit, les barques des pêcheurs entoure le navire. A la lueur de leurs faibles lanternes, ils font descendre les passagers un à un ». Le message est clair : seul le peuple yéménite pourra sauver la révolution en perdition[56].

Le même *scepticisme* se retrouve chez le jeune auteur sud-yéménite Muḥammad Ṣâliḥ Ḥaydara[57]. Dans « *Sha'a 'alâl-jurḥ* » (Une chandelle sur la blessure)[58], nous voilà plongé dans un monde noir où se mêlent dégoût, désespoir, chagrin et perplexité. La fiancée Ḥalîma, symbole de liberté, agonise, clouée sur une croix tandis que les éléments se déchaînent et que la nuit noire recouvre la ville. Le jeune homme, réfugié dans une grotte, tente de dissiper l'obscurité en allumant une chandelle. Elle aussi, meurt petit à petit en se consumant. Mais pas en vain. Sa faible lueur éclaire le visage des hommes.

Dans beaucoup de ses œuvres, Ḥaydara va à la recherche de l'authenticité yéménite. Dans « al-Ṭard al-musâfir » (Colis en voyage)[59], personne n'est capable d'apporter de réponse satisfaisante aux questions, ni les étudiants revenant d'Europe, ni les familiers des réunions de *qât*. La réponse sera donnée par cette jeune fille abandonnée, dont la famille vient de s'entretuer, symbole des guerres fratricides entre Yéménites. L'authenticité, c'est donc d'abord au Yémen qu'il faut la chercher.

Aḥmad Maḥfûẓ 'Umar, tout en maintenant son engagement aux côtés de la révolution sud-yéménite, se veut *critique*. Pour lui « l'écrivain n'a pas à se mettre au service du pouvoir. Celui-ci dispose déjà de suffisamment de moyens pour faire passer ses messages. L'écrivain doit

---

(55) Muhammad Muthanna est né en 1945 à Ḥudayda. En 1976, il fait paraitre son premier recueil de nouvelles « *Fî jawf al-layl* » (Au cœur de la nuit). Auteur également de plusieurs pièces de théâtre, il dirige depuis 1979 le Théâtre National à Sanaa.

(56) « Al-safîna » (Le navire) : nouvelle parue dans le recueil « *Fî jawf al-layl* », pp. 35-36.

(57) Muḥammad Ṣâliḥ ḤAYDARA est né en 1952 dans le 3e gouvernorat de la RDPY. Après des études de journalisme au Caire, il est nommé rédacteur en chef de la revue al-Ḥâris à Aden. Il publia deux recueils de nouvelles : « *Hâ'ima min al-Yaman* » (Une amoureuse venue du Yémen), paru en 1974 et « *Murâhiqa jiddan* » (Adolescente), publié en 1978.

(58) Dans « *Hâ'ima min al-yaman* », pp. 29-34.

(59) Dans « *Hâ'ima min al-yaman* », pp. 13-29.

au contraire se mettre à l'écoute du peuple pour exprimer ses aspirations, ses doutes, ses rêves et ses inquiétudes »[60]. A travers son recueil « *al-Ajrâs al-ṣâmita* » (Les cloches muettes), Aḥmad Maḥfûẓ 'Umar jette un regard plein d'inquiétude sur la société. Il y mêle parfois une note d'absurde. Durant cette après-midi de *qât* « le ventilateur tourne sans relâche au-dessus de nos têtes... comme tournent avec lui nos pensées... et la terre tourne sur elle-même en nous entraînant avec elle dans sa rotation »[61]. Dans le recueil paru en 1978 « *Yâ ahl hâdhâ-l-jabal* » (Vous, les habitants de cette montagne), l'auteur s'adresse évidemment au peuple yéménite. Il exprime son dégoût face aux guerres fratricides, au purges, aux luttes pour le pouvoir. Cette homme, tombé au fond de l'abîme, est le symbole de tout un peuple : des silhouettes aux têtes énormes et grotesques, les politiciens, le surveillent et le torturent, le rejettent au fond du gouffre à chacune de ses tentatives pour s'en échapper[62]. Que reste-t-il à l'homme ? L'auteur suggère quelques réponses dans « *Ẓalâl wa 'afkâr* » (Ombres et pensées)[63] : l'oubli, le plaisir et la sérénité dans le *qât* durant la nuit de Ramadan où « les soupirs de plaisir se mêlent aux voies des muezzins ».

Aḥmad Ghâlib Jarmûzi[64] *dénonce les frustrations* qu'impose la société. Dans ses nouvelles, l'être est pris d'une soif intense. Mais la société dresse de multiples obstacles, l'empêchant de se désaltérer. De là naît une immense frustration : cette femme dont les parfums éveillent les plus ardents désirs, reste interdite car elle est l'épouse d'un parent[65]. La frustration sexuelle devient ici, avant tout, symbole. Elle va mener l'être à la révolte. De soumise, la femme devient un être révolté, assoiffé de plaisirs et de satisfactions. Elle court « à la recherche d'un amant dans la rue, sans voile, puis se donne aux hommes sans vergogne »[66].

Mayf'a 'Abd al-Raḥmân[67], au Yémen du Sud, se livre à une *remise en cause des fondements mêmes de la société* en utilisant, lui aussi, l'image de la femme. Il va plus loin que Jarmûzi. Il s'attaque à toutes les traditions, à la famille. Il va jusqu'à nier la religion, Allah et les prophètes. La jeune fille, dont le mariage vient d'être arrangé par la mère et la tante, clame tout haut sa rage, sa révolte et son impuissance : « Il ne me reste plus qu'à mettre le feu à notre maison afin qu'elle flambe avec tous ses chiens, petits et grands, et toutes les chaînes... Il est devenu mon fiancé. Bientôt il sera mon mari et mon bourreau. Je serai

(60) Propos tenus par l'auteur au cours d'une conversation que nous avons eue avec lui à Aden en Août 1980.

(61) « Al-mirwaḥa » (Le ventilateur), dans « *al-Ajrâs al-ṣâmita* », pp. 3-9.

(62) Dans « *Ḥawâmish wa ab'âd* » (Marges et distances).

(63) Dans « *Ẓalâl wa afkâr* » (Ombres et pensées).

(64) Aḥmad Ghâlib AL-JARMÛZI est né en 1943 à Sanaa. A la mort de son père, sa famille se fixe à Taëz. L'auteur séjourne en Arabie Saoudite durant sa jeunesse. Il fait des études au Caire puis en Tchécoslovaquie. Il a publié des nouvelles dans plusieurs journaux et revues nord-yéménites.

(65) « *Khud-ha kamâ hiya* » (Prends-la telle qu'elle est), nouvelle parue dans le journal *al-Thawra* du 31/12/1975.

(66) « *Fi dukkân al-alḥân* » (La boutique à musique).

(67) Mayf'a 'ABD AL-RAḤMÂN est le pseudonyme de Muḥammad 'Abd al-Raḥmân AḤMAD. Il est né vers 1950 à Shaykh 'Uthmân. En 1975, il publie son premier recueil de nouvelles « *Bakârat al-'arûs* » (Virginité de la fiancée).

sa servante, sa mule... Vais-je m'arrêter dans la rue pour vomir ma nausée ou vais-je avaler mes vomissements ? »[68].

Muḥammad Zarqâ'[69] adopte une position critique beaucoup plus modérée. Dans « *Zamân bilâ tarâju'* » (Epoque sans concession), Ismâ'îl remet en cause le statut privilégié de sa famille de *qâdis* : « Nous sommes des citoyens comme tout le monde. Seuls nos actes peuvent nous réhausser ou nous rabaisser et non pas notre ascendance ».

Quant à Ḥasan al-Lawzi[70], il débute sa carrière de nouvelliste en 1968 par « Hayyâ binâ » (Allons-y), récit réaliste paru dans un journal du Caire et consacré à la lutte du peuple palestinien. Mais ce jeune auteur abandonne rapidement le réalisme pour explorer d'autres formes d'expression. Plusieurs de ses nouvelles restent énigmatiques dans leur conclusion. Dans « *al-'Aṭash* » (La soif)[71], il reprend le thème de la frustration. La femme vit abandonnée depuis des années par son mari, parti à l'étranger. Le jeune homme, son voisin, ne parvient pas à rassembler la somme nécessaire pour son mariage. Les deux êtres, pareillement privés de plaisir, se retrouvent. La sexualité, « cette énergie prisonnière d'un carcan de traditions », peut enfin se libérer. Mais la femme « se rend dans la cuisine pour chercher un couteau... quelque temps après, on retire deux cadavres de la maison ». Crime, suicide ou mort naturelle ? L'auteur laisse la question à l'appréciation de son lecteur. Dans d'autres de ses récits, Ḥasan al-Lawzi se veut résolument symbolique. De certaines de ses nouvelles, il fait des *essais philosophiques* sur la mort, le temps.

Muḥammad 'Umar Bahhâm[72] dénonce avec *humour* les vestiges de l'ancienne société sud yéménite. Dans « *Muftaraq al-ṭuruq fîl-masâfa bayn al-ḥuzn wal-faraḥ* » (A la croisée des chemins entre joie et tristesse)[73], il ironise sur ceux qui continuent de ressasser les mêmes vieilles rengaines. Ḥâjj Yûsuf ne cesse de répéter qu'il « se sentira toujours séparé de ce gouvernement par ses sept immeubles qui ont été nationalisés ». 'Abd al-Jalîl le vieux professeur, « continue d'enseigner aux élèves l'histoire de l'Angleterre, malgré les changements de programme ».

Le nord-yéménite 'Abd al-Wahhâb al-Ḍûrânî[74], s'insurge contre la situation réservée aux femmes. « La prison », titre de son premier recueil paru en 1976, est celle dans laquelle la société a enfermé ses

(68) Nouvelle parue dans « *Bakârat al-'arûs* », pp. 55-66.

(69) Muḥammad ZAROQÂ' est né à Sanaa en 1945. En 1976, il publie son premier recueil de nouvelles « *Kabd al-faras* ». Il est actuellement directeur du quotidien *al-Thawra*.

(70) Ḥasan AL-LAWZI est né à Sanaa en 1952. Après des études de droit à l'université al-Azhar du Caire, il devient vice-ministre, puis ministre de l'information. En 1977, il publie son premier recueil de nouvelles « *al-Mar'a allati rakaḍat fî wajh al-Shams* » (La femme qui courut sur la face du soleil). Il est aussi l'auteur de nombreuses poésies.

(71) Dans le recueil « *al-Mar'a allati rakaḍat fi wajh al-Shams* », pp. 9-18.

(72) Muḥammad 'Ummar BAHHÂM publie à Aden en 1979 un premier recueil « *Mithl 'uyûn al aṣafîr 'alâ ṭaraf al-nahr* » (Comme les yeux des oiseaux sur les rives du fleuve).

(73) Dans le recueil « *Mithl 'uyûn...* » pp. 9-19.

(74) 'Abd al-wahhâb al-DHÛRÂNI a fait paraître un premier recueil « *al-Zinzâna* » (La prison) en 1976.

femmes, les poussant parfois jusqu'au suicide, comme cette fille-mère dans « *al-Mawt* » (La mort)[75], ou les forçant à épouser des vieillards[76].

'Abd Allah Sâlim Bâ Wazîr, après avoir écrit des nouvelles réalistes puis romantiques, tente de renouer avec certains *thèmes de la littérature arabe classique*, notamment celui de l'amour courtois[77]. L'amour de ce jeune poète voyageant à bord d'un navire entre Baṣra et Soqotra, dans « *Liqâ' ma'al-ghurûb* » (Rencontre avec le couchant)[78], rappelle les romans d'amour de ces fils de marchands à l'époque abbasside. « Le soir, le visage de la jeune fille apparut dans la mer... l'amant se précipita dans les flots... et bientôt le sang des deux amants se mêla dans la mer de sorte qu'un voile rouge recouvrit peu à peu la surface de l'eau, puis envahit le ciel crépusculaire avant que les ténèbres de la nuit ne descendent comme tombe le rideau à la fin du drame ».

Au Yémen du Nord, Zayd Maṭî' Dammâj[79] puise également son inspiration dans les récits populaires et les légendes pour certaines de ses œuvres. Dans « *Tâhish al-hawbân* », nom d'une bête terrifiante et fantastique, et « *Layl al-jabal* » (Nuit dans la montagne)[80], l'auteur renoue avec la tradition arabe des récits chevaleresques : les héros sont soumis à de multiples épreuves, tout particulièrement des combats singuliers avec des fauves ou des animaux légendaires.

Mais Zayd Maṭî' Dammâj est aussi l'écrivain du monde rural. Pour lui, ce paysan, dont « la partie inférieure de la kouffieh est rongée par la sueur », est le détenteur de l'ancestrale et légendaire sagesse yéménite.

Muḥammad 'Abd al-Walî[81], malgré sa mort prématurée en 1973, occupe une place à part dans la littérature yéménite contemporaine par l'importance, la diversité, la richesse et l'influence de son œuvre. Né de mère éthiopienne et de père yéménite, il a passé son enfance et son adolescence à Adis Abéba. Ces éléments ont profondément marqué son œuvre. Le thème de l'émigration domine son recueil de nouvelles « *Shay' ismu-hu al-ḥanîn* » (Cette chose qui s'appelle nostalgie) et le roman « *Yamûtûn ghurabâ'* » (Ils meurent en étrangers). L'auteur est sans concession pour ces Yéménites qui ont quitté leur pays :

---

(75) « *Al-zinzâna* », pp. 23-30.

(76) « Al-ḍaw' al-aḥmar » (La lumière rouge), dans « *al-zinzâna* », pp. 11-18.

(77) Cf. J.-Cl. VADET. L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'hégire. Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

(78) Nouvelle parue dans le recueil « *Thawrat al-burkân* », pp. 81-91.

(79) Zayd Maṭî' DAMMÂJ est né en 1944 dans la région de Taëz. Après des études de droit, il devient député à l'Assemblée du Peuple de Sanaa, puis gouverneur de différentes provinces. En 1973, il fait paraître son recueil « *Ṭâhish al-hawbân* ».

(80) « Layl al-jabal » et « Ṭâhish al-hawbân » sont publiés dans le recueil « Ṭâhish al-ḥawbân ».

(81) Muhammad 'ABD AL-WALI est né en 1940 dans la Ḥujariyya, au sud de Taëz, de père yéménite et de mère éthiopienne. Il grandit à Adis Abéba. En 1954 il retourne au Yémen. Etudiant en Egypte, il est expulsé, accusé d'être communiste. Après la révolution yéménite de 1962, il occupe plusieurs fonctions officielles. Il est emprisonné à deux reprises pour raison politique, en 1968 puis en 1972. Il meurt dans un accident d'avion survenu au Yémen du Sud en 1973. En 1966 il publie le recueil de nouvelles « *al-arḍ yâ Salma* », suivi en 1972 de « *Shay'un ismuhu al-ḥanîn* ». A titre posthume paraissent « *yamûtûn ghurabâ'* » et « *'ammuna Ṣâliḥ* ».

« – Ces gens ont quitté leur terre, leur pays et leur famille pour gagner leur vie.

– Non, ils ont quitté leur terre parce qu'ils ne sont pas capables d'affronter leur situation avec courage. Un peuple qui quitte sa terre est un peuple qui trahit.

– L'oppression est la cause de cette trahison.

– Mais elle ne justifie pas la fuite »[82].

Ces émigrés sont non seulement des traîtres, mais vivent aussi dans l'illusion. 'Abdu, le héros du roman, a rêvé pendant vingt ans de retour au Yémen, de vie heureuse auprès des siens dans la magnifique maison qu'il s'est fait construire. Mais « il meurt en étranger à Adis Abéba, ne laissant en souvenir que des peines : une femme abandonnée, un fils qu'il n'a jamais connu et une terre pour laquelle il n'a pas versé la moindre goutte de sang ». Pire, ces émigrés, en épousant des étrangères, ont donné naissance à cette génération de sans-patrie, les « *muwalladûn* », indésirables au Yémen, le pays de leur père, et rejetés dans leur pays d'adoption, celui de leur mère.

Après avoir connu l'exil et l'émigration, l'auteur fait la dure expérience de la prison pour opinions politiques non conformes. A travers les nouvelles recueillies dans « *'Ammunâ Ṣâliḥ* » (Notre oncle Ṣâliḥ), l'auteur évoque la lourde atmosphère carcérale, étouffante et dégoûtante, rappelant l'univers de Kafka.

Dans tous ses récits, Muḥammad 'Abd al-Wali a su évoquer avec art une atmosphère, un décors, par petites touches successives, rapides et précises. « Lorsque la voiture s'immobilisa au fond de Wâdi Ṣâmita, nous fûmes obligés de poursuivre le chemin à pied jusqu'à Sûq al-Sabt. J'aimais marcher, surtout lorsque sous mes pieds je sentais jaillir l'eau fraîche de l'oued et que soufflait une douce brise. Devant nous se dressaient les sommets rocheux de la Ḥujariyya où s'abritent les villages et verdoie la terre lorsqu'elle se couvre d'épis de sorgho »[83].

Mais si 'Abd al-Walî a su si profondément marquer la littérature yéménite de son temps, c'est qu'il a su mêler, dans un chassé-croisé sans cesse renouvelé, réalisme et symbolisme. L'un fécondant l'autre, ses récits dépassent le particulier pour atteindre à une nouvelle dimension, la recherche de l'essence et de l'authenticité yéménites.

Les femmes et la littérature

La femme yéménite resta longtemps totalement à l'écart du mouvement littéraire contemporain. D'une part, parce qu'elle n'eut que récemment et partiellement accès aux écoles. D'autre part, parce que la société yéménite n'était pas prête pour accepter qu'une femme expose en public ses pensées, ses réflexions, sa vision du monde et de la vie. Il est significatif que les premières femmes écrivains recoururent à des pseudonymes masculins, ou se contentèrent de signer de leurs initiales

(82) « *Yamûtûn ghurabâ'* ».

(83) « Sûq al-sabt », dans « *al-arḍ yâ Salma* », pp. 49.

lorsqu'elles publièrent les premières nouvelles dans la presse de Mukalla en 1963.

Les premiers récits, intitulés « *Ṣuwar min ḥayâtina* » (Images de notre vie)[84], relatent des événements pris dans la vie quotidienne des femmes : réunions de femmes chez une amie l'après-midi, cérémonie du café, etc. S.B. raconte dans « *al-Mufâja'* » (La surprise)[85], l'histoire d'une mésentente conjugale. En 1977 Shafîqa Zawqari fait paraître à Aden un recueil de deux nouvelles. Dans « *Ḍâlla ukhrâ* » (Un autre objet de désir), l'auteur ne se contente pas de nous donner de la femme cette image de frustrée, de révoltée et d'objet de désir, telle qu'elle se dégage de la littérature masculine. La femme apparaît ici comme un être sensible, animé de sentiments multiples : Kamâl rompt brusquement une liaison affective qu'il entretenait avec Manâl, pour épouser une autre femme. Manâl finit par épouser son cousin germain auquel elle avait été fiancée depuis fort longtemps. L'aimait-elle vraiment ? En tous cas sa disparition dans un accident d'avion laisse un grand vide dans sa vie. Un jour, elle retrouve Kamâl. Elle finit par accepter de se rendre chez lui pour faire la connaissance de celle qui est devenue sa femme, Ilhâm. Stupeur, celle-ci, paralysée, propose à Manâl de devenir la seconde épouse de Kamâl.

Au Yémen du Nord, la première tentative d'écriture par une femme, est faite sous la plume de Ramziyya al-Iryânî. En 1974, elle publie un petit roman sous le titre de « *Ḍaḥiyya al-jash'a* » (Victime de la cupidité). Oeuvre réaliste, ce roman reprend un fait divers véridique, le suicide d'une jeune femme. Privée d'instruction, celle-ci doit se plier à la volonté de sa famille et épouser un vieillard, repoussant mais riche. Après la fuite du domicile conjugal, la seule échappatoire reste le suicide.

LE ROMAN

La production romanesque yéménite, bien qu'elle ait débuté dans l'entre-deux guerres, est restée fort modeste jusqu'à présent. Pendant longtemps, et dans une moindre mesure encore à l'heure actuelle, la presse reste le principal moyen de diffusion et de publication de la littérature moderne. La nouvelle, par sa concision, est particulièrement bien adaptée à ce moyen de publication.

Par ailleurs, d'après l'écrivain Ḥasan al-Lawzi, « la société yéménite n'offre pas encore de cadre approprié au dialogue entre l'homme et la femme, condition nécessaire à l'épanouissement du roman »[86].

A l'heure actuelle, la jeune génération d'écrivains trouve la nouvelle plus adéquate dans sa forme, pour l'expression de ses doutes, de ses

(84) *Al-râ'y al-'âmm* du 4/10/1963.
(85) *Al-râ'y al-'âmm* du 27/12/1963.
(86) Propos tenus par l'auteur lors d'une rencontre que nous avons eue avec lui à Sanaa en août 1981.

remises en cause et de ses déceptions. Cette attitude est d'ailleurs assez générale dans le monde arabe contemporain. Aussi bien en Syrie qu'en Egypte, au Maroc ou en Tunisie, le genre romanesque tend à céder la place à la nouvelle.

Une naissance relativement précoce

Dès 1931 Aḥmad al-Saqqâf, ḥaḍramite émigré en Extrême Orient, fait paraître à Java son œuvre « *Fatât Qârût* » (La fille de Qârût)[87]. Sous une forme littéraire, il reprend la querelle entre les factions irshadites et alawites qui divisaient depuis le début de ce siècle[88] le Ḥaḍramawt et les colonies de Ḥaḍramites disséminées à travers le monde.

En 1939, Muḥammad 'Ali Luqmân publie « *Sa'îd* ». Dans ce roman l'auteur aborde certains des problèmes de sa société : situation de la femme, décadence culturelle, présence étrangère. Mais il le fait avec d'infinies précautions, en plaçant l'action de son roman au début du siècle : le père de Sa'îd, commerçant adénite enrichi lors des guerres italo-éthiopiennes de 1896, s'oppose au mariage de son fils avec Zuhra sous prétexte que celle-ci est issue d'un milieu trop modeste. Le jeune homme quitte alors sa famille. Il s'établit momentanément à Ḥudayda, avant d'entrer au service des Ottomans dans les Balkans, en Libye, en Iraq et en Inde. Ces multiples voyages lui font prendre conscience de la nécessité d'une unité du monde islamique face aux ingérences de plus en plus directes des puissances européennes. Le héros revient à temps à Aden pour sauver son père d'une fausse accusation d'escroquerie. Il pourra enfin épouser Zuhra.

Le célèbre opposant à l'imâm, Muḥammad Maḥmûd Zubayri[89], alors qu'il se trouve en exil au Caire, fait paraître en 1959 son roman « *Ma'sat wâq al-wâq* » (Drame au pays de Wâq al-Wâq). Cette contrée légendaire que les géographes arabes anciens plaçaient aux confins du monde connu, est évidemment ici le Yémen, ce pays ignoré et méconnu par le monde entier, y compris par les Ulémas de la grande université du Caire, al-Azhar. Tout au long de ce récit imaginaire, Zubayri fait défiler devant le lecteur les principaux acteurs de l'histoire millénaire du Yémen. Les martyrs de la révolution manquée de 1948 côtoient Sayf B. Dhi Yazan, cet antique héros national qui s'opposa à l'invasion des troupes de l'empereur d'Ethiopie au sixième siècle de notre ère. Al-Hâdî

(87) Qârût est une localité javanaise.

(88) Le viel antagonisme entre familles se réclamant de la descendance du Prophète et le restant de la population rebondit en 1905 à Singapour. Cette année-là un *'alawi* refusa la main de sa fille à un musulman indien. L'affaire prit rapidement de grosses proportions. On décida de consulter Muḥammad Rashid Riḍâ au Caire qui prit position pour l'égalité de tous les musulmans, donnant raison au prétendant indien et à ceux qui le soutenaient. les Ḥaḍramites se regroupèrent alors et s'affrontèrent à travers les deux organisations « *al-irshâd* » et « *al-râbiṭa al-'alawiyya* ».

(89) Muḥammad Maḥmûd AL-ZUBAYRI est né à Sanaa en 1908. Il émigra au Caire où il fit ses études. De retour dans son pays en 1941, il fut bientôt contraint à l'exil en raison de son opposition à l'imâm. A Aden il fut l'un des fondateurs du parti des « Yéménites Libres ». Il fut l'un des personnages centraux de la révolution de 1962.

Yaḥya ibn al-Ḥusayn, fondateur au IXe siècle de l'imâmat zaydite, est mis au courant des méfaits et des injustices commis par ses lointains descendants du XXe siècle. Tous ces personnages sont ensuite conviés à passer devant le tribunal de l'histoire, présidé par le gendre du Prophète, 'Ali b. Abi Ṭâlib, qui décide la suppression de l'imâmat et l'établissement « d'un régime démocratique où tous les citoyens seront égaux. Ils s'efforceront d'établir l'unité entre eux avant que ne s'instaure l'unité du monde arabe ».

'Abd al-Raḥim al-Sabalâni[90] fait de son œuvre « *Muṣâra'at al-mawt* » (Lutte contre la mort) un « récit historique, social, politique, littéraire et moral »[91] des années 1956 à 1962. Le romanesque, une histoire d'amour entre Saqr et Salma, n'est ici qu'une greffe artificiellement rajoutée à la succession des événements historiques.

Les romans réalistes

« *Ḥiṣân al-'araba* » (Le cheval de trait), premier roman de Muḥammad 'Abdu[92], paraît en 1959 sous forme de feuilleton dans la revue adénite « *al-Kifâḥ al-'adaniyya* ». En partie autobiographique, ce récit retrace avec chaleur la dure vie des nord-yéménites venus travailler comme dockers dans le port d'Aden durant les années quarante. Ces hommes « n'ont jamais connu de jeunesse car dès leur sortie de l'enfance, ils durent quitter leur famille pour travailler ». Par une solide entraide, ils s'efforcent de faire face aux épreuves qui les accablent.

Muḥammad Ḥunayba, dans son premier roman paru en 1979 « *Qaryat al-batûl* » (Le village de la vierge), raconte la vie de ce jeune yéménite, obligé de quitter son village « à cause de l'oppression qu'y font régner les soldats de l'imâm ». Il s'engage à Aden comme marin, à bord d'un navire britanique, grâce à la bienveillance d'un employé de la compagnie.

Même réalisme chez 'Abd al-Wahhâb al-Dhûrâni. Dans « *Majm'a al-shaḥḥâdhin* » (Point de rencontre des mendiants)[93], il décrit l'univers sordide et misérable d'un groupe de mendiants errants aux abords de la ville de Ḥudayda.

Au Yémen du Sud, les quelques romans parus depuis l'indépendance célèbrent la révolution. En 1976, Ḥusayn Ṣâliḥ Musaybili, avec « *Murtafa'ât Radfân* » (Les hauteurs de Radfân), publie le premier volume d'une trilogie. Son ambition est d'en faire l'épopée de la lutte révolutionnaire du peuple yéménite contre le colonialisme britannique. Dans l'ouvrage déjà paru, l'auteur mêle descriptions socio-économiques, évocations de coutumes ancestrales amour de la terre et de la

(90) 'Abd al-Rahîm AL-SABALÂNI est né en 1917 dans la région de 'ÂNIS près de Dhamâr. Après des études à al-Azhar, il devint inspecteur de l'enseignement dans son pays. En 1953, l'imâm le fit emprisonner quelque temps pour ses sympathies en faveur des mouvements révolutionnaires.

(91) Cf. l'introduction de l'œuvre.

(92) Muḥammad 'ABDU, originaire de Ḥudayda, a longtemps vécu à Aden.

(93) Le roman est paru à Sanaa en 1979.

patrie, élan révolutionnaire dans une fresque souvent lourde dans le style et dans l'expression.

Quant à Ṣâliḥ, le héros du roman de Ḥusayn Sâlim Bâ Ṣadîq[94], il refuse de partager le sort des autres jeunes gens de son âge. Il n'émigrera pas en Afrique Orientale pour faire vivre les siens restés au village. « L'avenir doit être construit ici ». C'est pourquoi il se lance avec quelques camarades, dans la construction d'une école. Mais il se heurte à l'opposition du sultan, hostile par principe à toute initiative qui pourrait mettre un terme au retard séculaire de son pays.

Muḥammad 'Abd al-Walî et le roman analytique

Auteur particulièrement riche et fécond dans le domaine des nouvelles, il s'est également distingué dans le roman.

Sous cette forme, il tente d'analyser sa société. « *Yamûtûn ghurabâ'* » est entièrement consacré au problème de l'émigration. Son second roman « *Ṣan'â' madîna maftûḥa* » (Sanaa ville ouverte) est une recherche de l'authenticité yéménite. Muqbil, le héros de l'œuvre, est l'archétype du Yéménite, condamné à une fuite perpétuelle face à la tragédie de son pays. En se retirant dans la montagne, il tente en vain d'échapper « à la vie villageoise, sans but, faite de travaux aux champs, de réunions de *qât* et de prières à la mosquée ». Il fuit à Aden pour éviter les soldats de l'imâm, venus percevoir les impôts. Il s'enferme dans l'alcool pour tuer l'ennui de la ville et la tristesse du chômage. Il se réfugie auprès des prostituées, à la recherche d'une vaine chaleur humaine. Mort et violence s'infiltrent tout au long du récit pour prendre par moment, une dimension symbolique : « le soleil se couchait derrière les vagues de la mer. Ses rayons rouges se reflétaient sur le sable, sur les stèles de pierre se dressant sur chacune des tombes... sur cette grande coupole blanche s'élevant au milieu du cimetière. Au loin se couche le soleil ; ici, les hommes sont enterrés et là-bas, au cœur de la ville, ils sont nombreux à souffrir, à essuyer la sueur de leur corps... Nous entendions le bruit des vagues qui se brisaient sur le sable et sur les rochers de la côte. L'écume blanche devenait sable au pied des tombes. Elle se teintait de rouge, le rouge du sang. C'est le sang des morts qui suinte de leurs corps. Ils restent vivants, ils souffrent... ils maudissent tout... puis crachent leur sang jusqu'à la mer »[95].

(94) Il s'agit de « *Ṭarîq al-ghuyûm* » (La course des nuages), paru à Aden en 1977.
(95) *Ṣanâ' madîna maftûḥa* », *pp. 81-82.*

LE THEATRE YEMENITE

Des traditions théâtrales populaires

L'activité théâtrale n'était pas totalement inconnue au Yémen avant l'apparition du théâtre moderne à Aden au début de ce siècle. Mais elle était ignorée par la culture classique, ne trouvant sa place que dans les traditions populaires. Selon 'Abd al-Raḥmân al-Mallâḥi[96], le Ḥaḍramawt a maintenu jusqu'à l'heure actuelle, certaines danses mimées, comme celle du bouquetin, dont le caractère religieux remonte à la période pré-islamique. 'Abd Allah al-Ḥayfî et Muḥammad Muthanna[97] font état de certains jeux dramatiques parmi les pêcheurs de la Tihâma, les « *raqaṣât farasâniyya* » (Danses de Farasân). Enfin sur les hauts plateaux, les tribus miment certains événements marquants de la vie locale comme le départ du pèlerin pour La Mekke ou l'achèvement de travaux collectifs.

Le théâtre moderne à Aden jusqu'en 1940

Le théâtre yéménite moderne naquit à Aden. En 1904, une troupe venant de Bombay, de passage à Aden, monta quelques représentations d'une pièce indienne. Certes peu de spectateurs, en-dehors de la forte communauté indienne, furent en mesure de suivre les dialogues. Mais ce spectacle nouveau, fait de danses, de chants, de palais scintillants, de fleurs géantes et de costumes chatoyants, eut un si profond retentissement auprès du public que, quatre ans plus tard, on fit venir à nouveau une troupe de l'Inde. Devant le succès obtenu, la communauté indienne d'Aden décida de créer une troupe théâtrale locale. Mais elle disparut au bout d'un an.

En 1910, les élèves de l'école Bâ Zarâ' d'Aden lancèrent le théâtre en langue arabe dans la colonie britannique. Ils donnèrent quelques représentations d'une adaptation arabe de la pièce de Shakespeare, Jules César. Cette première tentative fut suivie par l'adaptation en arabe de plusieurs autres pièces puisées dans la littérature anglaise ou indienne.

Après une interruption assez longue due à la première guerre mondiale, l'activité théâtrale connut une faveur grandissante à partir de 1926. On abandonna rapidement les pièces étrangères pour la mise en scène d'œuvres égyptiennes ou libanaises. « *Ṣalâḥ al-Dîn al-ayyûbi* » de Najîb al-Ḥaddâd[98] eut un immense succès. La pièce fut jouée pendant quatorze semaines de suite à raison de deux séances hebdomadaires. Ce fut un tournant. Le public appréciait ces héros puisés dans le fonds des traditions historico-légendaires arabes. C'était pour les yéménites, une

(96) 'Abd al-Raḥmâ, AL-MALLÂHI, cf. supra, n. 36.

(97) Cf. note 55.

(98) Najîb AL-ḤADDAD est né à Beyrouth en 1852. Il vécut surtout à Alexandrie où il adapta en arabe de nombreuses pièces françaises et anglaises. Son grand succès fut « *Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî*.

façon sourde d'exprimer leur contestation de la présence étrangère en Arabie du Sud.

En 1933, la pièce « *Wafâ' al-'arab* » (Loyauté des Arabes) battit tous les records de durée à l'affiche. Elle se maintint pendant vingt quatre semaines. Les œuvres du célèbre auteur égyptien Aḥmad Shawqi, « *Majnûn Layla* » (Le fou de Layla), « *Amîrat al-Andalus* » (Princesse de l'Andalousie), « *'Antara* », ou celle de 'Aziz Abâẓa « *Qays wa Lubna* », furent toutes très applaudies par le public adénite.

Depuis 1926, les troupes d'amateurs s'étaient multipliées, aussi bien à Crater, la ville commerçante, qu'à Tawâhi, le quartier résidentiel, ou à Shaykh 'Uhmân, le faubourg populaire. Laḥij eut sa première troupe de théâtre en 1940. Quant aux clubs littéraires alors en pleine expansion, ils mirent également sur pied des troupes théâtrales. Le « Nâdi al-islâḥ al-'arabi al-islâmi » eut la sienne à partir de 1933. Certains metteurs en scène devinrent des célébrités. La popularité de Muḥammad 'Abd Allah al-Ṣâ'igh était grande à Crater après le triomphe de « *Wafâ' al-'arab* ». Mais le théâtre resta une affaire d'amateurs et peu de troupes réussirent à se maintenir plusieurs années de suite. Les techniques scéniques restaient rudimentaires. Les décors et les jeux de lumière demeuraient peu importants. Mais une attention particulière était portée aux costumes, à l'élocution et au jeu dramatique.

Si cette nouvelle forme de spectacle réussit à s'implanter aussi profondément dans la vie sociale adénite de l'entre-deux guerres, c'est que le théâtre, en l'absence de cinéma, devint le moyen privilégié de distraction, notamment durant les nuits de Ramadan. Mais il se heurtait à l'opposition des milieux conservateurs. Il fallut attendre 1956 pour que Nabîha 'Âẓm, la première comédienne, put monter sur scène. Auparavant tous les rôles féminins étaient tenus par des hommes. En 1939 ces mêmes milieux jugeaient sacrilèges les thèmes religieux de la pièce « *Yûsuf al-Ṣiddîq* ».

Naissance d'un théâtre sud-yéménite (1940-67)

Durant les années quarante, le théâtre en Arabie du Sud connut un double tournant.

D'une part des troupes théâtrales naquirent en dehors d'Aden. A partir de 1940, le poète populaire Masrûr Mabrûk anima sa propre troupe à Laḥij. A l'issue de la Seconde Guerre mondiale, des représentations théâtrales eurent régulièrement lieu à Mukalla et dans la bourgade voisine de Ghayl Bâ Wazîr où venait de s'ouvrir une école moderne. En 1948 J'afar al-Saqqâf créa une troupe à Say'ûn.

D'autre part un théâtre d'inspiration locale se développa. Dès 1934, l'écrivain ḥaḍramite 'Alî Bâ Kathîr publia au Caire la première pièce yéménite « *Humâm fi bilâd al-ahqâf* », dans laquelle il prit violemment position contre le clan des alawites dans la querelle irshadites-alawites qui déchirait le Ḥaḍramawt depuis le début du siècle. Dans « *Qaṣr al-hawdaj* » (Le palais du palanquin), parue dans les années quarante, l'auteur puisa dans la tradition arabe en reprenant l'histoire d'un calife

fatimide. Quant à 'Alî Muḥammad Luqmân[99], il écrivit à la même époque plusieurs pièces en vers dont « Pygmalion ».

Mais contrairement à la période précédente, le théâtre dut faire face à la vive concurrence du cinéma. Il réussit en partie à relever le défi en diversifiant le répertoire tout en restant exclusivement un théâtre d'amateurs.

En 1961, la naissance à Aden de « *Firqat al-masraḥ al-hadîth* » (La troupe du nouveau théâtre) donna une impulsion nouvelle à cette forme de spectacle. Elle fit découvrir au public yéménite les pièces de l'égyptien Tawfîq al-Ḥakîm, de Bertold Brecht et de Sophocle. Parallèlement les pièces d'auteurs yéménites se multiplièrent : 'Alî Bâ Kathîr fit représenter « *Fir 'awn al-maw'ûd* » (Le pharaon des temps promis). Ḥusayn Sâlim Bâ Ṣadîq écrivit ses premières œuvres théâtrales. Au Ḥaḍramawt, Abd al-Raḥmân al-Mallâhi donna un contenu nettement politique à ses pièces en dialecte ou en arabe médian, compromis entre le dialecte ḥaḍramite et le classique. Dans « *Ahlan bil-'arûsa* » (Bienvenue à la mariée), un modeste chauffeur de taxi tombe amoureux d'une fille et désire l'épouser. Le fils d'un riche commerçant fait monter les enchères sur la dot. Grâce à la solidarité de ses camarades, le chauffeur réussit à mettre en échec les ambitions de son rival. Ḥamza 'Alî Luqmân, dans « *Laylat al-'îd* » (Veille de fête), dénonça également les commerçants cupides dont l'unique valeur était devenue l'argent.

Le théâtre sud-yéménite depuis l'indépendance

Placée sous l'autorité du ministère de la culture et du tourisme, l'activité théâtrale en RDPY connaît un nouvel essor. A partir de 1970, avec les encouragements des autorités, des troupes théâtrales naissent dans tous les gouvernorats. Trois ans plus tard est créée l'association « *Ittihâd al-masraḥiyyîn* » (L'union des comédiens). En 1976, après soixante ans de théâtre amateur, est constituée une troupe nationale de professionnels « *Firqat al-masraḥ al-waṭani* », tandis qu'à Aden s'ouvre une Ecole des Beaux-Arts avec ses trois sections, théâtre, arts figuratifs et musique.

Parallèlement à la mise en place de ces structures, la production théâtrale sud-yéménite s'oriente dans une direction nouvelle que Fayṣal Ḥusayn al-Ṣûfî, président de l'Association des Ecrivains, résume ainsi : « Le théâtre yéménite contemporain continue de remplir sa mission révolutionnaire et artistique, permettant d'éclairer la voie du développement et du progrès matériel et spirituel des masses laborieuses de notre peuple, en enrichissant sa sensibilité par des valeurs intellectuelles et spirituelles progressistes »[100].

(99) 'Ali Muhammad LUQMÂN est né à Aden en 1918. Il fut directeur du journal « *Fatât al-Jazîra* » jusqu'en 1962. En 1953, il créa son propre journal, hebdomadaire sous le titre de « *al-Akhbâr* ». 'Ali Muḥammad LUQMÂN est l'auteur de recueils de poésie et de pièces de théâtre.

(100) Cf. préface de la pièce « *Bint al-dawdahî* » de 'Abd al-Majîb AL-QÂḌÎ, p. 8.

En 1977, est publiée « *Bint al-dawdahi* » (La fille d'al-Dawdahi), de 'Abd al-Majîd al-Qâḍi[101]. Dans ce drame en sept tableaux, composé à partir d'un fait véridique, la destruction par les soldats de l'imâm d'une école construite à son insu, l'auteur mêle romantisme et foi révolutionnaire. Plusieurs des vingt cinq pièces écrites par Ḥusayn Sâlim Bâ Ṣadîq, ont été jouées récemment. Leurs thèmes sont à la fois politique et social. « *Min 'ajliha yujâzifûn* » (Ils spéculent pour elle) traîte du problème de l'unité entre les deux Yémen. « *Wuḥûsh wa bashar* » (Des fauves et des hommes) relate les changements profonds survenus dans la campagne yéménite depuis l'indépendance. Dans « *Al-naḥla dhât al-ṭawq al-aḥmar* » (L'abeille ou collier rouge) l'auteur revient sur le thème du colonialisme : les abeilles voient leur terrain occupé par les frelons. Ils leur permettent de continuer à butiner, à condition de livrer aux occupants la moitié de la récolte de miel. Les abeilles finissent par se révolter contre leurs oppresseurs. Mais elles ne recouvrent leur liberté qu'au prix de lourds sacrifices.

'Abd al-Raḥmân al-Mallâḥi adopte un véritable ton didactique dans ses pièces destinées à l'éducation politique des masses, notamment dans « *Khâ'in fî Khaṭṭ al-thawra* » (Traître à la révolution) et « *Al-niqâba fi khidmat al-'âmil* » (Le syndicat au service du travailleur). Sâlim 'Abd Allah al-Ḥabshi se laisse tenter par la comédie. Dans « *Muḥâkamat al-dhubâba* » (Procès des mouches) ces insectes sont traduits devant la justice car ils sont jugés responsables des maladies et accusés d'importuner les hommes comme les animaux. Le bureaucrate, dans « *'Âshiq waẓîfa* » (Amoureux de sa fonction) ne peut supporter d'être mis à la retraîte qu'en continuant de faire tourner sa maison sur le modèle bureaucratique.

Le théâtre au Yémen du Nord

Sous les imâms Yaḥya et Aḥmad, l'activité théâtrale se limitait à fort peu de choses. Dans les rares écoles de Sanaa et de Taëz, les élèves montaient des saynètes relatant les hauts faits de l'histoire musulmane et yéménite. Elles étaient écrites par leurs professeurs et présentées à l'occasion de fêtes telles que la fin du Ramadan ou la fête du trône. C'est ainsi que le jeune 'Abd al-Majîd al-Qâḍi découvrit le théâtre en jouant les saynètes produites par son professeur Aḥmad Muḥammad Nu'mân, l'un des futurs chefs de la révolution.

Après les événements de septembre 1962, la radio joua un rôle essentiel, non seulement comme moyen d'information, mais aussi comme instrument de distraction et de culture. 'Abd Allah al-Ḥayfi et quelques autres créèrent d'innombrables sketchs radiophoniques en dialecte en abordant des problèmes aussi bien politiques que sociaux.

(101) 'Abd al-Majîb AL-QÂḌI, cf. note 46.

En 1971, 'Abd Allah al-Ḥayfi créa la première troupe théâtrale du Yémen[102]. Elle monta une des pièces de Ḥayfi, « *al-Jazzâr* » (Le boucher), histoire d'une mère se sacrifiant pour permettre à ses enfants de poursuivre les études. La troupe connut un grand succès en montant sa pièce en plein air dans les principales villes du pays. Mais elle disparut rapidement.

En 1974 le ministère de l'information et de la culture décida la création du « Théâtre National du Yémen », consacrant ainsi officiellement la naissance du théâtre moderne au Yémen. Deux ans plus tard, l'introduction de la télévision ouvrit de nouvelles possibilités au théâtre naissant. Quelques jeunes acteurs se lancèrent dans la mise en scène de feuilletons télévisés. Mais les autorités jugèrent le contenu trop critique de sorte qu'elles mirent fin discrètement à cette expérience, ne gardant pour les programmes télévisés que la retransmission de productions égyptiennes, syriennes ou libanaises.

Malgré les multiples difficultés que connaît le théâtre nord-yéménite, la production d'œuvres théâtrales est loin d'être négligeable et montre une grande diversité. 'Abd Allah al-Ḥayfi a écrit une dizaine de pièces. Critique sociale et politique, elles sont toutes en dialecte. « *Al-Ḍamîr fî ijâza* » (La conscience est en vacances) est la dénonciation de la corruption qui sévit dans les entreprises d'état. « *Iblîs wal-shurakâ* » (Le diable et compagnie) aborde le problème du *qât*. Muḥammad al-Sharafi[103], dont la première pièce « *Fî arḍ al-jannatayn* » date de 1964, n'a écrit que des œuvres en vers. Dans deux d'entre elles, « Al-intiẓâr lan yaṭûl » (L'attente ne sera pas longue) et « Al-ghâ'ib ya'ûd » (Retour de l'absent), il fait l'éloge de Muḥammad Maḥmûd al-Zubayri, un des principaux opposants à l'imâm, assassiné dans le nord du pays en 1965. « *Ḥarîq fî San'â'* » (Incendie à Sanaa) est une violente critique des hommes au pouvoir : « Il n'y a personne au gouvernement qui ne touche de pot de vin. Le succès se mesure au bakchich ». Muḥammad 'Abdu Ghânim[104] choisit également de s'exprimer en vers dans ses pièces. Il les consacre aux grandes figures du passé yéménite. « *Sayf bin Dhi Yazan* » évoque l'épopée de ce héros du sixième siècle qui tint tête aux armées éthiopiennes avant de périr noyé dans la Mer Rouge. « *Al-malika Arwa* » (La reine Arwa) relate la prestigieuse histoire de cette reine qui sut apporter la prospérité à son pays.

(102) Cette troupe était composée de deux femmes, Ra'ûfa ḤASAN et Zuhra ṬÂLIB et de trois hommes, 'Abd al-Karîm AL-MURTAḌA, Kawkab Ḥamûd 'AYSA et Muḥammad MÛSA.

(103) Muḥammad AL-SHARAFI est né en 1942 dans la région de Ḥajja. Il est emprisonné de 1965 à 1967. Poète et dramaturge, il publie plusieurs pièces et recueils de poésie où il prend vigoureusement position pour la libération de la femme.

(104) Cf. note 7.

QUATRIÈME PARTIE

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE DU YÉMEN AXÉE SUR LES SCIENCES SOCIALES

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE DU YÉMEN AXÉE SUR LES SCIENCES SOCIALES[1]

Joseph CHELHOD

Plan du classement

I – PRÉSENTATION GÉNÉRALE	N°	1 –	410
A – Généralités		1 –	96
B – Bibliographie		97 –	122
C – Exploration et voyages		123 –	354
D – Ḥaḍramawt		355 –	385
E – Omân		386 –	389
F – Socotra		390 –	396
G – Yémen du Nord		397 –	404
H – Yémen du Sud		405 –	408
I – Ẓufâr		409 –	410
II – L'HOMME ET LA TERRE	N°	411 –	644
A – Généralités		411 –	426
B – Ecologie		427 –	448
C – Géologie-Hydrologie		449 –	484
D – Géographie		485 –	545
E – Flore et faune		546 –	572
F – L'habitat		573 –	588
G – Régions, cités, villages		589 –	610
H – Nomadisme et désert		611 –	623
I – Migrations, routes, navigation		624 –	644
III – L'HOMME ET SON PASSÉ	N°	645 –	803
A – Généralités		645 –	690
B – Préhistoire		691 –	717
C – Archéologie		718 –	724
D – Histoire ancienne		725 –	795

(1) On consultera également la bibliographie qui accompagne chacune des différentes contributions.

	E – Périodes islamiques		749 – 795
	F – Histoire religieuse		796 – 803
IV –	L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ	N°	804 – 943
	A – Généralités		804 – 829
	B – Mariage et parenté		830 – 855
	C – La femme		856 – 857
	D – Organisation sociale		858 – 878
	E – Système tribal, tribus		879 – 894
	F – Systèmes politiques		895 – 900
	G – Coutumes, traditions, folklore		901 – 913
	H – Dialectes et proverbes		914 – 930
	I – Ethnies et culture		931 – 943
V –	L'HOMME ET LE DROIT	N°	944 – 956
	A – Généralités		944 – 947
	B – Droit musulman		948
	C – Droit coutumier		949 – 953
	D – Relations internationales		954 – 956
VI –	L'HOMME ET LE SACRE	N°	957 – 1048
	A – Généralités		957 – 977
	B – Systèmes religieux, judaïsme		978 – 1008
	C – Culte et croyances		1009 – 1022
	D – Rites		1023 – 1038
	E – Contes, mythes et légendes		1039 – 1048
VII –	L'HOMME ET SES BESOINS	N°	1049 – 1129
	A – Généralités		1049 – 1058
	B – L'agriculture		1059 – 1068
	C – L'alimentation		1069 – 1074
	D – Le commerce		1075 – 1079
	E – L'économie		1080 – 1092
	F – Art et artisanat		1093 – 1100
	G – Les loisirs, le *qât*		1101 – 1117
	H – La littérature		1118 – 1120
	I – La santé et la population		1121 – 1129

I - PRESENTATION GENERALE

A - GÉNÉRALITÉS (voir aussi n° 192, 314 b, 438)

[1] *A handbook of Arabia* - London : His Majesty's Stationery Office, 1920 (Naval Intelligence Division of Admiralty).

[2] BALSAN François - *Arabie du Sud*, Paris, Fernand Nathan, 1957, (Collection : Terres et hommes).

[3] BALSAN François - La Conjoncture yéménite, *Revue militaire générale*. Ed. Berger Levrault, Paris, mars 1963.

[4] B.A.P.P. (Bureau arabe de presse et de publications), *Lumière sur le Yémen*, n° 889, 5.10.62, *L'Arabie heureuse*, n° 892, 26.10.62.

[5] BARDEY A. - Rapport sur El-Yemen et partie du pays d'Hadramout (Arabie) avec carte d'ensemble, *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, n° 1, 1899, p. 19-63.

[6] BASTIAN H. - *Land und Leute. Jemen*, Hrsg. Deutschen Friedensrat. Berliner Kongresverlag. Was jeder wissen muss 10-16. Berlin, 1959, 63 p.

[7] BAUMHAUER Otto - *Arabien*, Stuggart, H. Govertz Verlag, 1965.

[8] BONNENFANT Paul - Editeur, *La Péninsule arabique d'aujourd'hui*, 2 volumes, C.N.R.S., Paris, 1982.

[9] BOXHALL P.G. - The diary of a Macha coffee agent. *Arabian studies*, I (1974), p. 102-118.

[10] BRÄUNLICH E. - Arabien, Orientalistishe Literaturzeitung, XXVIII, 1925, col. 1-5.

[11] BREMOND Edouard - Yémen et Saoudia : l'Arabie actuelle, Paris, Ch. Lavanzelle, 1937.

[12] BRIAN Doc D. - *Southern Arabia*, London, Thames and Hudson, 1971, 267 p.

[13] BRINTON J.Y. - The Arabian peninsula, protectorates and sheikhdoms, *Revue Egyptienne de Droit International*, 3, pp. 25-38.

[14] BRINTON J.Y. - *Aden and the Federation of South Arabia*, Washington (Amer. Soc. Int. Law), 1964.

[15] BUXTON Leland - Arabia Félix, *Contemporary Review*, CXVI, décembre 1919, p. 681-684.

[16] CHABANIER E. - Connaissance de la mer Rouge, *La Géographie*, 65, 1936, p. 85-123.

[17] CHELHOD Joseph - Notes d'ethnologie yéménite : l'Arabie du Sud vue par Carsten Niebuhr, *Revue de l'Orient Musulman et de la Méditerranée*, 18, 1974, p. 19-44.

[18] CIPRIANO Lidio - Arabie dello Yemen e dell'Higiaz, *Archivio per l'Anthropologia e l'Etnologia*, vol. 68, 1938, pp. 114-177.

[19] COON Carleton, S. - Southern Arabia, a problem for the future, *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology of the Harward University*, XX (The Dickson Memorial Volume, 1943), p. 385-410.

[20] COSTI R. – Dossier sur le Yémen, 26 septembre 1962-Décembre 1965, *Cahiers de l'Orient Contemporain*, n° 59, fév. 1966, p. 6-19.
[21] DAMIANI Alain – Un pays du Tiers Monde : Le Yémen, *Textes et documents pour la classe*, 92, 27 avril 1972, p. 3-8, 29-34.
[22] DEUTSCH R. – Der Jemen, In : *Österreichische Monatsschrift für den Orient*, Wien 1918, 44, p. 6-33.
[23] DEVICTOR Jean-Claude et HUSSON Didier – *Yémen*, Paris, Nouvelles Frontières, 1976, 104 p.
[24] DEVILLE L. – *Une aventure sur la mer Rouge*, Paris, 1862.
[25] DINGELSTEDT V. – Arabia and the Arabs. *Scot. Geog. Mag.*, 32 (1916), pp. 321-330, 366-373.
[26] DOCUMENTATION FRANÇAISE – Le Yémen (Synthèse historique, sociale, économique et politique). Notes et études documentaires. Notes n° 2141 du 18 février 1956 et n° 3010 du 20 juin 1963.
[27] Dossier sur le Yémen (26 sept. 1962-déc. 1965). *Cahiers de l'Orient contemporain*, 59 (fév. 1966), p. 6-19.
[28] DOE D.B. – Notes on the history and antiquities of Socotra, Aden, *South arabian notes* n° 2, August 1967, p. 1-5.
[29] DOSTAL Walter – Arabia, *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research* (UNESCO), I, 1958, p. 42-45.
[30] DUCANSON D.J. – Two spanish captives in Southern Arabia 1589-1596, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 35, part. 3-4, oct. 1948, p. 278-281.
[31] Encyclopédie de l'Islam. Leiden, E.J. BRILL, ancienne et nouvelle édition. On consultera avec profit les nombreux articles concernant l'Arabie et le Yémen, notamment : Badw, Bilkîs, Banu-l Hârith, Ghumdân, Ḥaḍramawt, Hamdân, Ḥawṭa, Ḥimyar, Ḥâshid wa Bakil, Ḳabîla, Ḳarâba, Ma'rib, Ṣan'â', Shabwa, Shibâm, Zabîd.
[32] ERVEN L. – L'entrée en scène du Yémen. In « *Revue politique internationale* », Belgrade 13 (301), 31 octobre 1962.
[33] F.A.O. – Report of the F.A.O. « *Mission to Yémen* », Rome, 1960.
[34] FAKHRY Ahmad – The Yemen, An historical and beautiful country, *Islamic Review*, n° 32, jan. 1957, p. 26.
[35] FAROUGHY Abbas – *Introducing Yemen*, New York, Collection Orientalia Inc., 1947, 126 p.
[36] FELL W. – Südarabische Studien. In : *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Edit. Brockhaus, Leipzig 1900, p. 231-259.
[37] FEVER Guy – *Le Moyen Orient contemporain*, Paris, Presses de la Fondation des Sciences Politiques, 1975, 245 p. (guide de recherches, n° 6).
[38] FRESNEL F. – L'Arabie vue en 1837/38, *Journal Asiatique*, 6e série, t. XVII, pp. 5-164, 1871, Paris.
[39] FUAD-BEIMEHMED RAIF – Land und Leute im heutigen Jemen, In : *Petermanns Geographische Mitteilungen*, Gotha 1912, 58/2 p. 115-118, 179-181.
[40] FURLANI G. – Nuovi studi e ricerche sull'Arabia. *Riv. Geogr. Ital.* 36 (1929), pp. 86-90.
[41] GARCIA FIGUERAS Vicente – El Yemen, *Brujula*, n° 248, mars 1948, pp. 149-152, n° 249, août 1948, pp. 173-175.
[42] GERARD Bernard – *Yémen*, Boulogne, Editions Delroisse, 1975, 152 p.
[43] GIRGRAPH Abdul-Rahman – Arabia Felix today, 58 p., American University of Cairo, 1949.

[44] GROHMANN A. – Article *Yaman*, Encyclopédie de l'Islam[1], t. III, p. 1218-1222.
[45] GROHMANN A. – *Arabien*, Munich, Kulturgeschichte des Alten Orients, 1963, 300 p.
[46] GROHMANN A., CASKEL W. – Article *al-'Arab*, Encyclopédie de l'Islam[2], t. I, p. 540-544.
[47] HANN J.V. – Jemen - In : *Sitzungsbericht der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften Wien.* Math. naturwiss. Classe II. Abtlg. Edit. Hölder-Pichler & Tempsky, Wien 1912, t. 120, p. 1833-1896.
[48] HAZARD Harry W. – *Southern Arabia*, New Haven, 1956.
[49] HEYWORTH-DUNNE Gamal-Eddine – *Al-Yemen, a general, social, political and economic survey*, Cairo, Renaissance Bookshop, 1952, X, 118 p. (*The Muslim World Series* n° 5).
[50] HEYWORTH-DUNNE Gamal-Eddine – The Yemen, *Middle Eastern affairs*, vol. 9, 1958, pp. 50-58.
[50] HEYWORTH-DUNNE Gamal-Eddine – Témoignage sur le Yémen. *Orient*, 31, 1964, pp. 20-73.
[52] HITTI Philip Khuri – *History of the Arabs, from the earliest times to the present*, London, Mac Millan, 1956, 822 p.
[53] HOTTINGER Harold – *The Yemen*, London, Ed. Thames & Hudson, 1963.
[54] INGRAMS H. – The exploration of the Aden Protectorate. *Geog. Review*, 28 (1938), pp. 638-651.
[55] INGRAMS H. – Southwest Arabia : Today and Tomorrow, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXI, 1945, p. 135-155.
[56] INGRAMS H. – *Arabia and the isles*, (with a forward by Bernard Reilly), London, John Murray, 1943, XVI, 367 p., 16 pls, 2 mps, (n.é. 1966 ; également : New York, Praeger, 1966).
[57] JACOB Harold Ferton – The Yemen, *Journal of the Royal Asian Central Society*, vol. 12, 1925, pp. 26-42.
[58] KADRI H. – *Jemen, land und leute*, Berlin, Dissertation Tübingen, 1923.
[59] KOTLOV L.N. – *Jemenskaja Arabskaja Republika*, Moscou, Nauka, 1972, 288 p.
[60] *La documentation française*, Le Yémen, n° 2142, 18 fév. 1956, série économique et financière, CCCLVII.
[61] LAMBEL Robert – Les tribulations de l'Arabie Heureuse, *l'Illustration*, CLXXXVII, 2 juin 1934.
[61b] LARSEN T. – Arabia felix ?, *People*, 9 (2), 1982, p. 25.
[62] LESOURD Michel – Le Yémen, *Revue Militaire d'Information*, n° 285, Juillet 1957, pp. 31-45.
[63] LUQMAN Farouk M. – *Yemen 1970*, Aden, 1971, 153 p.
[64] MAC LAURIN E.C.B. – The Yemen, *Australian Outlook*, vol. 12, n° 3, sept. 1958, pp. 33-45.
[65] MACRO Eric – Yemen : a Brief Survey, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXVI, 1949, p. 42-53.
[66] MLAKER K. – Die Hierodilenlisten von Maccin nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie. In : *Sammlung orientalistischer Arbeiten 15*, édit. Harrassowitz Leipzig 1943, 127 p. 1pl. de fig.
[67] MONTAGNE R. – Le Yémen, *l'Afrique et l'Asie*, n° 32, 1955, p. 63-77.
[68] MONTAGNE R. – Au cœur de l'Arabie Heureuse, *l'Illustration*, CLXXV, Juin 1930, p. 254-260.

[69] MONTGOMERY J.A. – Arabia To-Day, *Journal of the Am. oriental Soc.*, XLVII, 1927, p. 97-122.
[70] MULLER David Heinrich – *Südarabisch Studien*. Vienne, 1877.
[70b] NYROP R.F. – édit, *Area handbook for the Yemens*, Washington, American University, 1977, 266 p.
[71] PETRIE P.W.R. – Some experience in south Arabia, *The Journ. Trop. Med. & Higiene*, Decembre, pp. 357-360, 1939.
[72] PHILBY Harry St John Bridger – *Arabia*, New York, Charles Scribner's Sons, 1930.
[73] PHILBY Harry St John Bridger – Arabia today, *International Affairs*, vol. 14, 1935, pp. 619-634.
[74] PHILBY Harry St John Bridger – Aden and Hadramaut, *Great Britain & the East*, vol. 48, 1937, April 29, May 20, pp. 624-734.
[75] PHILBY Harry St John Bridger – From the Yemen, *Middle East Forum*, vol. 38, n° 9, déc. 1962, pp. 10-11.
[76] RAIF FUAD-BEI Mehmed – Land und Leute im heutigen Jemen - In : *Betermanns Mitteilungen aus Justus Perthes' geograph. Anstalt.* Edit. J. Perthes Goths 1912, p. 115 et 179.
[77] REILLY Sir Bernard – Aden and the Yemen, *Colonial Office*, 5, H.M.S.O., London, 1960.
[78] SANGER Richard – *The Arabian Peninsula*, New York, Cornell University Press, 1954, XVI, 295 p., pp.235-252.
[79] SCHMIDT Walther – *Das Südwestlische Arabien*. Frankfurt, Heinrich Kuller Verlag, 1913.
[80] SCOTT Hugh – *In the high Yemen*, London, John Murray, 1942, 260 p., sde éd. 1947.
[81] SEAGER Basil W. – The Yemen, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XLII, 1955, p. 214-230 et 4 pl.
[82] SIMIOT Bernard – Tel est le Yémen, *Rhin et Danube*, Avril 1956, p. 3.
[83] STARK F. – In Southwestern Arabia in wartime, *Geog. Jour.*, 34 (1944), pp. 349-364.
[84] STEFANINI Giuseppe and NALLINO C.A. – Al Yemen, *Enciclopedia Italania*, vol. 35, p. 834-841, Rome, 1937.
[85] SURIEU R. – Problèmes yéménites, *Orient*, n° 7, 1958, p. 43-54.
[86] TAILLARDAT F. – L'Arabie du Sud, Hadramaut et Yémen, *L'Asie Française*, XXXVIII, 1937, pp. 210-214, 237-242, illust., cartes.
[87] TARCICI Adnan – *Yemen*, New-York, 1947.
[88] TARCICI Adnan – *The Queen of Sheba's land - Yemen - (Arabia Felix)*, Beyrouth, Nowfel-Publisher, sans date, 296 p.
[89] TARSÎSÎ 'Adnân – *Al-Yaman wa ḥaḍârat al-'arab*, Bayrût, Dâr Maktabat al-Ḥayât, s.d.
[90] TAWNEY C.H. – The Queen of Saba, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913, p. 1048.
[91] The Yemen, London, Her Majesty's Stationary Office, 1958, (prepared by Reference Division General Office of Information).
[92] WEPF Reinhold – *Le Yémen, pays de la Reine de Saba*, Berne, Kummerly et Frey, Editions géographiques, 1967, 104 p.
[93] WILLIAMS Kenneth – Arabia Felix old and new, *Great Britain and the East*, vol. 48, n° 1356, p. 730, 20 mai 1937.
[94] WILLIAMS Kenneth – Research in Southern Arabia, *Great Britain and the East*, vol. 49, p. 559, 21 Octobre 1937.
[95] WISSMANN Hermann v. – Arabien, Handbuch der geographischen Wissenschaften. Tome Vorder, u. Südasien in *Natur, Kultur und*

Wirtschaft. Hrsg. Dr. fritz Klute, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion mb H., Potsdam 1937, p. 178-211.

[96] WYMAN Bury G. – *Arabia Felix*, London, Mac Millan, 1915.

B – BIBLIOGRAPHIES – SOURCES.

[97] A bibliographical list of works about the Arabian Peninsula, Le Caire, 1963.

[98] CHELHOD Joseph – Une richesse à sauver : les manuscrits arabes du Yémen, *France-Pays Arabes*, n° 34, mai 1973, p. 17.

[99] GAY Jean – *Bibliographie des ouvrages relatifs à l'Afrique et à l'Arabie.* Catalogue méthodique de tous les ouvrages français et des principaux en langues étrangères traitant de la géographie, de l'histoire, du commerce, des lettres et des arts de l'Afrique et de l'Arabie. Amsterdam, Meridian Publishing Co, 1961.

[100] GREEN A.H., STOOKEY R.W. – Research in Yemen : facilities, climate and current projects. *Middle east studies association bulletin*, vol. 8, n° 3, Oct. 1974, p. 27-46.

[101] ḤABSHI 'Abdallâh Muḥammad – *Fihrast al-makhṭûṭât al-Yamaniyya fi ḥaḍramawt*. 'Adan, al-markiz al-yamani lil-'abḥâth al-thaqâfiyya, 1975.

[102] ḤABSHI 'Abdallâh Muḥammad – *Marâjiʿ târîkh al-Yaman*, Dimashq, manshûrât wizârat al-thaqâfa, 1972.

[103] HOPWOOD Derek – Bibliographical Survey, in the Arabian Peninsula, Society and Politics, edited by Derek HOPWOOD (Studies on Modern Asia and Africa, n° 8, *School of Oriental and African Studies*), London, 1972, p. 13-27.

[104] HOPWOOD Derek et GRIMWOOD-JONES Diana, editor *et alli* – *Middle East and Islam - A bibliographical introduction.* Zug inter Documentation Company ag Switzerland, 1972, 368 p. (Bibliotheca Asiatica, n° 9).

[105] MALACHI E.R. – Additions to the bibliography of the Yemenite Jews, *Kirjath Sepher*, vol. 2, n° 4, jan. 1935, pp. 525-529.

[106] MACRO Eric – *Bibliography of the Arabian Peninsula*, Coral Cables (Florida), University of Miami Press, 1958, XIV - 80 p.

[107] MACRO Eric – The Yemen some recent litterature, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 45, n° 1, jan. 1958, pp. 43-51.

[108] MACRO Eric – *Bibliography on Yemen and notes on Mocha*, University of Miami Press, 1960.

[109] MOUBARAC Y. – L'Exploration et expéditions en Hadhramaut, Les Etudes d'épigraphie sud-sémitique et la naissance de l'Islam, Paris, *Revue Egyptienne de Droit International*, 1955-1957, pp. 29-31.

[110] NÂDJI Soltan – *Bibliudjrâfiya mukhtâra wa tafsiriyya ʿan al-Yaman*, Kowayt, 1973, (titre en anglais : Selected and annotated bibliography on Yemen).

[111] NALLINO C.A. – Due manoscritti arabi di storia del Yemn appartenenti alla fondazione Caetini. *Rend. Accad. Lincei* ser. 6, 9 (1933), pp. 669-684.

[111b] NEVILLE CHITTICK H. – The Arabic sources relating to the Muslim expansion in the Western Indian Ocean, in *Mouvements de populations dans l'océan Indien*, Paris, H. Champion.

[112] PEARSON J.D. – Index Islamicus, 1906-1955, Cambridge, 1958, Supplement, 1956-1960, Second Supplement, 1961-1965, Third Supplement, 1966-1970, (PEARSON and WALSH, Fourth Supplement, part. I,

1971-1972, part. II, 1972-1973, part. III, 1973-1974, part. IV, 1974-1975, part. V, 1975.

[113] ROBIN Christian – *Bibliographie générale systématique*, In Corpus des Inscriptions et antiquités sud-arabes. Louvain, Peeters, 1977, 428 p.

[114] SAUVAGET J. – *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Eléments de bibliographie, édition refondue et mise à jour par Claude CAHEN, Paris, G.P. Maisonneuve, 1961.

[115] SAYYID Ayman Fu'âd – *Maṣâḍir ta'rîkh al-yaman fil-'aṣr al-islâmi*. Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1974, (titre en français : *Sources de l'histoire du Yémen à l'époque musulmane*).

[116] SERJEANT R.B. – Materials for South Arabian history. Notes on new MSS, from Hadramawt. *Bul. of the School of or. and afr. studies*, 13 (1950), pp. 281-307, 581-601.

[117] SERGEANT R.B. – Materials for South Arabian history. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXV, 1962, p. 239-61.

[118] SHEPHERD Antony – *Flight of the unicorn*, Elek Books, London, 1965, 207 p., illus.

[119] TALIB Yousof – *Les études européennes sur la société ḥadramite*, essai de bibliographie critique, Ecole pratique des Hautes Etudes, VI[e] section, Paris 1971-1972 (thèse 3[e] cycle, dactyl. hors commerce).

[120] *The Arabian Peninsula*, A Selected, Annotated List of Periodicals, Books and Articles in English. Presented under the Direction of the Near East Section, Division of Orientalia. Library of Congress Washington, 1951.

[121] *The Tribes of Yemen*, A List of Western Language Books and Periodical Articles Containing Information on the Tribes of Yemen, in External Research Paper, External Research Staff, U.S. Department of State, Washington D.C., 1964, 9 p.

[121b] THURIAUX Michel, *Health Problems of Yemen and its population*, a bibliographic review, Field Research Projects, Miami, 1983, pp. 53-145.

[122] WENNER M.W. – *Yemen, a selected and annoted bibliography since 1960*, Library of Congress, Washington, 1965.

C – EXPLORATION-VOYAGES (voir aussi : 17, 19, 24, 54, 56, 383, 384, 387, 408, 532, 533, 535, 723, 750).

[123] ALBUQUERQUE Alfonso – *The commentaries*, London, Hakluyt series, 1875-1884, traduit et édité par W. de Gray-Birch.

[124] ANASTASE Marie de St Elie – Aventures d'un voyage en 1861 dans le Yémen, *Anthropos* 4, 1901, p. 416-441.

[125] APONTE Salvatore – *La vita segreta dell'Arabia Felice*, Milano, 1936.

[126] ARNAUD T.J. – Mission dans le Yémen, *Revue d'Egypte*, Caire, 1885.

[127] ARNAUD T.J. – Mission dans le Yémen, Journal, années 1847-1848, *Revue d'Egypte*, I, 1894, p. 34-42, 164-175, 218-229, 257-271, 317-384 ; II, 1895, p. 161-169, 219-230, 368-374, 616-625, 689-708.

[128] ARNAUD T.J. et MOHL J. – Relation d'un voyage à Mareb (Saba) entrepris en 1843. *Journal Asiatique*, série 4, n° 5, 1845, pp. 208-245 et pp. 309-395, n° 6, 1845, pp. 169-239.

[129] ARNAUD T.J. et VAYSSIERE A. – La mer Rouge, journal de deux voyageurs, *Ordre*, s.d., introduction d'Alexandre DUMAS.

[130] [AL]-'AẒM Nazîh Mu'ayyid – *Riḥla fi bilâd al-'arabiyya al-sa'îda, min miṣr ila ṣan'â'*, 2 v., Le Caire, 1937.

[131] BALSAN François – *A travers l'Arabie inconnue*, Paris, Bibliothèque des voyages, Amiot Dumont, 1958, 188 p., illustrations, cartes.
[132] BALSAN François – Une découverte au Yémen. *Acta Geographica*, 37 (1961), pp. 15-17.
[133] BALSAN François – *Inquiétant Yémen*, éd. la Paltine, Paris, 1961.
[134] BALSAN François – Où en est le Yémen ?, *Revue des Deux Mondes*, 1er juillet 1965, pp. 73-84.
[135] BALSAN François – Du nouveau au Yémen, *Revue des Deux Mondes*, 1er janvier 1967, pp. 62-68.
[136] BARTHAUX Jules – Aux portes de Saba la mystérieuse, *Tijdschrift van ket kominklijke nederlandsch aardijkskundig genootschap*, série 2, vol. 56, 1939, pp. 353-370.
[137] BECKINGHAM C.F. – Some Early Travels in Arabia, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1949, p. 156-176.
[138] BECKINGHAM C.F. – Some Early European Travellers in Arabia, *Proceedings of the Semiar of Arabian studies*, 6, 1976, p. 1-4.
[139] BECKINGHAM C.F. and SERJEANT R.B. – Dutch Travellers in Arabia in the Seventeenth Century, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1951, p. 64-81 et 170-181.
[140] BECKINGHAM C.F. and SERJEANT R.B. – A Journey by Two Jesuits from Dhufâr to San'â in 1590, *The Geograhical Journal*, CXV, 1950, p. 194-207.
[140b] BEEK Gus W. Van, COLE Glen H. and JAMME Albert – An archeological reconnaissance in Hadramawt, South Arabia, A preliminary report. *Smithsonian report for 1963*, p. 521-545, Smithsonian Institution, Washington, 1964.
[141] BENEYTON A.J. – Mission d'études au Yémen, *La Géographie*, XXVIII, 1913, p. 201-219.
[142] BENEYTON A.J. – Trois années en Arabie Heureuse, *Bulletin de la Société de Géographie*, XXVII, juin 1913, p. 493-497.
[143] BENEYTON A.J. – Railway surveys in the Yemen, *Geographical Journal*, vol. 43, n° 1, jan. 1914, pp. 66-68.
[144] BENT J.T. – The Hadramut : a journey in Southern Arabia, *Nineteenth Century*, XXXVI, 1894, p. 419-437.
[145] BENT J.T. – Expedition to the Hadramut, *The Geographical Journal*, IV, 1894, p. 315-333.
[146] BENT J.T. – The land of frankincense and myrrh, *Nineteenth Century*, XXXVIII, 1895, p. 595-613.
[147] BENT J.T. – Exploration of the frankincense country, Southern Arabia, *The Geographical Journal*, VI, 1895, p. 109-133.
[148] BENT J.T. – The people of Southern Arabia, *Report of the LXV th meeting of the British Association for the advancement of science*, 1895, p. 835.
[149] BENT J.T. – The exploration of Hadramout, *Report of the LXV th meeting of the British Association for the advancement of science*, 1895, p. 491-496.
[150] BENT J.T. – Exploration of the frankinscence country of South Arabia, *Geographical Journal*, 1898, p. 41-63.
[151] BENT J.T. and BENT Mrs – *Southern Arabia*, London, Smith Elder et Co, 1900, XII + 455 p, 25 planches, 6 cartes.
[152] BENT Theodore Mrs – Exploration of the Yafei and Fadhli countries, *The Geographical Journal*, XII, 1898, p. 41-63.

[153] BISSEL A. – A voyage from England to the Red sea and along the coasts of Arabia to Bombay in 1798-1799, *in* : DALRYMPLE A., *Collection of Nautical Memoirs and Journals*, London, 1806.
[154] BOTTA P.E. – Notice sur un voyage dans l'Arabie Heureuse, Paris, *Archives du Muséum*, II, 1841, p. 71.
[155] BOTTA P.E. – Mélanges sur l'Yémen, *Revue de l'Orient*, vol. 2, 1843, pp. 142-148.
[156] BOTTA P.E. – *Relation d'un voyage dans l'Yémen, entrepris en 1837 pour le Muséum d'Histoire Naturelle de Paris*, Paris, 1841, (Edition avec notice sur l'auteur par C. LEVASSEUR, Paris, 1880).
[157] BOTTING Douglas – The Oxford University Expedition to Socotra, *The Geographical Journal*, CXXIV, 1958, p. 200-209 et 4 pl., bibliog.
[158] BOUSTEAD Hugh – *The wind of morning*, Chatto and windus, London, 1971, 240 p.
[159] BOUSTEAD Hugh – The Hadramaut, *Royal Central Asian Journal*, 47 (1960), pp. 5-10.
[160] BUDISCHOWSKY M.C. – Notes d'un voyage dans la République du Nord-Yémen. *France-Pays Arabes*, n° 61, Juillet-Août 1976, pp. 22-23.
[161] BURCHARDT Herman – *Reise durch Südarabien*, Leipzig, 1926.
[162] BURY G. Wyman – *The land of uz*, London, Mac Millan & Co, 1911.
[163] BUXTON L. – A journey to Sanaa, *Blacworld's Magazine*, vol. CLXXIX, mai 1906, p. 597-617.
[164] CATTAN Selim – Itinerario della missione Janelli nel Yemen, *Levante* n° 2, 1953, pp. 5-12.
[165] CHARNAY D. – Voyage au Yémen, *CR de la Société de Géographie*, 1897, p. 413-416.
[166] CHARNAY D. et DEFLERS A. – Excursions en Yémen, *Le Tour du Monde*, N.S.IV, 1898, p. 265-288.
[167] CHARNAY D. – Une excursion au Yémen, *Bulletin de la Société Royale de Géographie*, Anvers, t. XXIII, 1899, p. 79-97.
[168] CHEESMAN Robert Ernest – *In unknown Arabia*, London, Mac Millan, 1926, 447 p.
[169] CLOUPET M. – Nouveau voyage dans l'Arabie Heureuse, ou remarques sur le commerce de la mer Rouge, et quelques idées des mœurs, usages, lois, forces militaires, revenus publics, population du pays de l'Yémen de l'Arabie Heureuse puisées sur les lieux, en 1788. *Annales de Voyages*, vol. X, 1810, pp. 154-180.
[170] COLETI S. – *Viaggio nell'Arabia Felice fatte dai Francesci nel 1708-1710*, Venezia, 1721.
[171] COMBES Edmond – *Voyage en Abyssinie, précédé d'une excursion dans l'Arabie Heureuse*, Paris, 1838.
[172] COMBES Edmond et TAMISSIER M.O. – *Voyage en Abyssinie dans les pays des Gallas, de Choa et d'Ifat, précédé d'une excursion dans l'Arabie Heureuse et accompagné d'une carte de ces diverses contrées en 1835-1837*, Paris, 1838-1843, 5 vol.
[173] CONDE Bruce A. – Seven weeks on Yemen in the sixth year of Ahmed, *Alkulliyah* (Beirut), 29 n° 2, 1954, p. 4-9, 24, 27.
[174] COURET Louis – *L'Arabie Heureuse, souvenirs de voyage en Afrique et en Asie*, Paris, publié par Alexandre DUMAS, 1860 (autres éditions : 1861, 1884).
[175] CRANE Charles R. – A visit of the Red sea littoral and the Yémen, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 15, part. 1, 1928, pp. 48-67.

[176] CRUTTENDEN C.J. – Journal of an Excursion to Sanaa, the Capital of the Yemen, *Proceedings of the Bombay Geographical Society*, Sept-Nov. 1838, p. 39-55.
[177] CRUTTENDEN C.J. – Narrative of a Journey from Mokhâ to San'â by Tarik esh-Shâm, or Northern Route, in July and August 1826, *Journal of the Royal Geographical Society*, VIII, 1838, p. 267-289 et pl.
[178] CRUTTENDEN C.J. – De Moka à Sana, par le Tarik el Cham, *Nouvelles Annales des Voyages*, t. 86, 1840, 4e série, t. II, p. 58-101.
[179] DEFLERS A. – *Voyage au Yémen*, Journal d'une excursion botanique faite en 1887 dans les montagnes de l'Arabie Heureuse, 1 vol., Paris, Ed. Klincksieck, 1889.
[180] DEFFARGE Claude et TROELLER Gordian – *Yémen 62-69*, Paris, Robert Laffont, 1969.
[181] DEGRANPRÉ L. – *Voyage dans l'Inde et au Bengale, fait dans les années 1789 et 1790*, 2 v., Paris, Dentu Imprimeur, 1801.
[182] DEUTCH Rober – In the unknown Yemen, *The Seaguer Magazine*, London, 1932, vol. 4, 2, p. 27-41.
[183] DOSTAL Walter – Bemerkungen über meine Südarabien-Reise (Oktober bis Dezember 1960), *Archiv für Völkerkunde*, XV, 1960, p. 1-6.
[184] FAKHRI Ahmed – *An Archeological journey to Yemen*, Cairo Government Press, le Caire, 1951.
[185] FAKHRI Ahmad – A brief survey of the exploration of Yemen. Shafi Pres., vol., 1955, pp. 41-49.
[186] FAKHRI Ahmad – *Al-Yaman mâḍîhâ wa ḥadiruhâ* (Le Caire), Jâmi'at al-duwal al-'arabiyya, ma'had al-dirâsât al-'arabiyya al-'âliya, 1957.
[187] FALK A. – *Visa pour l'Arabie*, Paris, Gallimard, 1958.
[188] FAYEIN Claudie – J'ai visité Mareb, l'interdite. *Sciences et Voyages*, n° 86, fév. 1953, p. 3-9.
[189] FAYEIN Claudie – Une Française en Arabie, mission médicale au pays de la reine de Saba, *Réalités*, n° 101, juin 1954, pp. 62-67 ; n° 102, juillet 1954, pp. 50-55.
[190] FAYEIN Claudie – *Une Française médecin au Yémen*, Paris, Julliard, 1955.
[191] FAYEIN Claudie – La construction au Yémen, *Bâtir*, n° 44, pp. 36-41, Paris, nov. 1954.
[192] FAYEIN Claudie – *Yémen*, Paris, éd. du Seuil, col. Petite Planète, 1975, 188 p., nomb. fig.
[193] FORBES Rosita – A visit to the Idrisi territory in Asir and Yemen, Geographical Journal, LXII, n° 4, Octobre 1923, p. 271-279.
[194] FRESNEL Fulgence – Notice sur le voyage de M. de Wrede dans la vallée de Du'ân et autres lieux de l'Arabie méridionale, *Journal Asiatique*, Extrait n° 16, 1845.
[195] GALLOIS E. – Une visite à l'ancien royaume de la reine de Saba, *Bulletin de la Société de Géographie de Lille*, XXIX, 1898, p.283-291.
[196] GARY Romain – *Les trésors de la mer Rouge*, Paris, Gallimard, 1971, 119 p.
[197] GIROLAMI Mario – Visita alle rovine della citta di Saba, *Levante*, vol. 1, oct.-déc. 1953, pp. 32-41.
[198] GLASER Eduard – Von Ḥodeida nach San'â vom 24. April bis 1. Mai 1885, *Petermanns Mitteilungen*, 32, 1886, p. 1-10, 33-48.
[199] GLASER Eduard – Uber meine reisen in Arabien, *Mitteilungen der Kaiserlischen und Kôniglischen Geographischen Gesellschaft*, vol. 30, 1887, pp. 18-28, 77-86.

[200] GLASER Eduard – Travel in Arabia, *Geographical Magazine*, 291, 1887.
[201] GLASER Eduard – Vilite forchungsreise nach Arabian, *Beilage zuz Münchner Algemeine Zeitung*, n° 5, 1894.
[202] GLASER Eduard – *Edward Glaser reise nach Marib, heraus gegeben von D.H. Von Müller und N. Rhodokanakis*, Vienne, 1913.
[203] GOITEIN S.D. – *Travels in Yemen*, an account of Joseph Halevy's journey to Najran in the Year 1870, written in Sanaani Arabic by his guide Hayyim Habshush, Jérusalem, 1941.
[204] GOURLIN André – Une mission au Yémen 1947-1949, *Comptes rendus mensuels de l'Académie des Sciences Coloniales*, vol. 10, 1950, pp. 333-340.
[205] GREEN B. – Narrative of a journey from Mocha to Sana, 1610-11, India Office : *Marine Records*, Misc. 3, n° 2, London, s.d., Manuscript.
[206] GRIFFITHS J. – *Travels in Europ, Asia minor and Arabia*, London, 1805.
[207] GRIFFITHS J. – *Nouveau voyage en Arabie, dans la Turquie d'Europe et la Turquie d'Asie*, Paris, 1812.
[208] GROHMANN Adolf – Südarabien als wirschafts gebiet, *Osten und Orient*, 1922, pp. 122-156.
[209] HABSHUSH H. – *Travels in Yemen*. An account of Joseph Halevy's journey to Najran in the year 1870, written in San'ani Arabic by his guide. Ed. with a detailed summary in Engl. and a glossary of vernacular words by S.D. Goitein, 1941 (voir n° 203).
[210] HAIGH F.T. – A journey through Yemen, *Proceedings of the Royal Geographical Society*, IX, 1887, pp. 479-489.
[211] HAIGH F.T. – On both sides of the Red sea. *Church Missionary Intelligence*, vol. 12, 1887, pp. 215-222, 273-284, 346-354.
[212] HAIGH F.T. – A journey through the Yemen, *Missionary Review of the World*, vol. 18, n° 18, n° 10, Oct. 1895, pp. 730-737.
[213] HAINES S.B. – Account of an excursion in Hadramaut by Adolph von Wrede, *Journal of the Royal Geographical Society*, 1942, pp. 107-124.
[214] HALEVY Joseph – Voyage au Nedjran, *Bulletin de la Société de Géographie*, série 6, vol. 6, 1873, pp. 5-31, 249-273, 581-606, série 6, vol.13, 1877, pp. 466-479.
[215] HALEVY Joseph – Itinéraire d'un voyage dans le Yémen, *Bulletin de la Société de Géographie*, Paris, Juillet 1877.
[216] HAMILTON R.A.B. – Six weeks in Shabwa, *Geog. Journal*, 100 (1942), pp. 107-123.
[217] HAMILTON R.A.B. – *The kingdom of Melchior : adventures in South West Arabia*, London, John Murray, 1949, X, 212 p., 2 mps., 16 pls.
[218] HAMILTON R.A.B. – [The Master of Belhaven] *The Eagle and the Sun*, London, 1951.
[219] HAMILTON R.A.B. – *The uneven road*, London, John Murray, 1955, 334 p., ills., maps of Trade routes of South West or Arabia.
[220] HANSEN Thorkild – *Det Lykkelige Arabien*, København, 1962. Traduction anglaise par J. and K. Mc. FARLANE, *Arabia Felix*, The Danish Expodition of 1761-1767, New York, 1964 (voir n° 292).
[221] HARRIS Walter Burton – *A journey through the Yemen and some general remarks upon that country*, Edimburg, William Blackwood, 1893, 385 p.
[222] HEIN W. – Südarabische Itinerare, in : *Mitteilungen der k.u.k. geographischen Gesellschaft in Wien*. Edit. R. Lechner, Wien, 1914, p. 32-58.
[223] HELFRITZ H. – Mit Räuberbeduinen durch Südarabien. In : *Kosmos. Handweiser für Naturfreunde*. Edit. Franck'sche Verlagshandlung, W. Keller & Co. Stuttgart, 1932, p. 370-377.

[224] HELFRITZ H. – Quer durch Südarabien. In : *Gartenlaube*, Edit. August Scherl. Berlin, 1933, p. 1044.
[225] HELFRITZ H. – *Land ohne schatten*, Leipzig, 1934 ; English edition : *Land Without Shade*, New York, National Travel Club, 1936, tr. fr. : *Le Pays sans ombre*, Paris, 1936.
[226] HELFRITZ H. – *Geheimnis um Schobua* : unter südarabischen Beduinen ins Land der Sabäer – 52 fig., cartes et esquisses. Deutsche Verlagsgesellschaft, Berlin 1935, 68 p. 8°.
[227] HELFRITZ H. – The first crossing of Southwestern Arabia, *Geographical Review*, vol. 25, July 1935, pp. 395-407.
[228] HELFRITZ H. – *Vergessenes Südarabien*. Wadis, Hochhäuser und Beduinen, 96 pl. Bibliographisches Institut 1936, 80 p.
[229] HELFRITZ H. – *Au royaume de Saba*. Le pays sans ombre. Paris, Grasset, 4e édition, 1936, p. 318.
[230] HELFRITZ H. – Land without shade, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 24, 1937, pp. 201-216.
[231] HELFRITZ H. – To the Queen of Sheba's Legendary Capital. *Natural History* (New York), XV, 1937, p. 491-504.
[232] HELFRITZ H. – *Im lande der königin von Saba*, Wiesbaden, E. Brochaus, 1952.
[233] HELFRITZ H. – *The Yemen, a secret journey*, London, George Allen and Unwin, 1956, 180 p.
[234] HELFRITZ H. – *Glückliches Arabien*, Zurich, 1956. Traduction française : *l'Arabie Heureuse*, Paris, Albin Michel, 1961.
[235] HIRSCH L. – A journey in Hadramaut, *The Geographical Journal*, IV, 1894, p. 196-205.
[236] HIRSCH L. – Ein Aufendthalt in Makalla (Südarabien), *Globus*, LXXII, 1897, p. 37-40.
[237] HIRSCH L. – *Reisen in Südarabien, Mahraland und Hadramaut*, Leiden, Brill, 1897, 232 p.
[238] HIRSCH L. – Neue Wanderungen in Yemen, *Globus*, LXXIV, 1898, p. 204-208 ; 221-229.
[239] HOECK Eva – *Als Ärztin unter Beduinen*, Einsiedeln (Suisse), 1958. Traduction anglaise : *Doctor amongst the Beduins*, London, 1962.
[240] HOECK Eva – *J'ai soigné les Bédouins*, Marabout, Paris, 1963.
[241] HOGARTH D. – *The penetration of Arabia*. A record of the development of Western knowledge concerning the Arabian peninsula, London, 1905.
[242] HOMMEL F. – Discoveries in Arabia, in HILPRECHT, *Recent Research in Bible Lands*, Philadelphia, 1896, p. 135-144.
[243] HOMMEL F. – Eine wissenschaftliche Expedition nach Südarabien. *Beilage der Allgemeinen Zeitung*. Edition Verlag der Allgem. Zeitung, n° 240, 1898.
[244] HOMMEL F. – Explorations in Arabia, in HILPRECHT, *Explorations in Bible Lands during the 19th Century*, Philadelphia, 1903, p. 691-752.
[245] HUBER C. – Journal d'un voyage en Arabie (1883-1884), *Société Asiatique et Société de Géographie*, 1891, reproduction en 1978, 794 p.
[246] IBN BAṬṬŪṬA – *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte arabe acc. d'une traduction par E. DEFREMERY et B.R. SANGUINETTI, augmentée d'une préface et de notes de V. MONTEIL, 4 vol., éd. Anthropos, Paris, 1968.
[247] IBN BAṬṬŪṬA – RIḤLA, Dâr Ṣâdir-Dâr Bayrût, Bayrût, 1960, tr. fr. DEFREMERY et SANGUINETTI, Voyages d'Ibn Batoutah.

[248] INGRAMS W.H. – Unexplored Regions of the Hadhramaut, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXIII, 1936, p. 378-412.
[249] INGRAMS W.H. – A journey to the Sei'ar Country and through the Wadi Maseila, *The Geographical Journal*, LXXXVIII, 1936, p. 524-551.
[250] INGRAMS W.H. – The Exploration of the Aden Protectorate, *Geographical Review*, vol. XXVIII, 1938, pp. 638-651.
[251] INGRAMS Harold – From Cana (Husn Ghorab) to Sabbatha (Shabwa) : the South Arabian Incense Road, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, p. 169-185.
[252] INGRAMS H. – A journey in the Yemen, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXXII, janvier 1946, p. 58-69.
[253] INGRAMS Harold – The Outlook in Southwest Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XLIII, 1956, p. 176-186.
[254] INGRAMS Mrs Harold – Excursion into the Hajr Province of Hadhramaut, *The Geographical Journal*, XCVIII, 1941, p. 121-134.
[255] INGRAMS Dorren – Excursion into the Hajr province of Hadramaut, *Geographical Journal*, 98, 1944, p. 212-134.
[256] INGRAMS Dorren – *A Time in Arabia*, (Return to the Hadramaut, Harem life, ...), London, John Murray, 1970, XI, 155 p., illust., cartes, index.
[257] IRWIN Eyles – *A serie of adventures in the course of a voyage up to the Red sea*, London, 1780.
[258] IRWIN Eyles – *Voyages à la mer Rouge, sur les côtes de l'Arabie et dans les déserts de la Thebaïde*, Paris, 2 vol., 1792.
[259] JORDAIN J. – *The journal of John Jourdain*, edited by William Foster, Hakluyt société Ed., Cambridge, 1905.
[260] KAMMERER A. – Le plus ancien voyage d'un occidental en Hadramaout (1590), le P. Pero Paez de la Compagnie de Jésus, *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Egypte*, XVIII, 1932-1934, p. 143-167.
[261] KIEPERT Heinrich – Schapira's reise in Jemen, *Globus*, vol. 38, 1880, pp. 183-186.
[262] KIERNAN Reginald Hugh – *The unveiling of Arabia ; the story of arabian travels and discovery*, London, Harrap, 1937, 359 p., 16 pls.
[263] KIERNAN R.H. – *L'Exploration de l'Arabie*, Paris, Payot, 1938.
[264] LAMARE Pierre – Les explorations récentes de l'Arabie, *La Géographie*, XLI, 1924, pp. 162-166.
[265] LAMARE Pierre – A propos d'une exploration au Yémen, *Journal asiatique*, CCXVII, 1930, p. 307-313.
[266] LAMARE Pierre – Une exploration française au Yémen, *La Nature*, LVIII, pt. 2, n° 2844, 1er Novembre 1930, p. 394-399.
[267] LANDBERG C. – *Die Expedition nach Südarabien*, Munich, 1899.
[268] LANGER S. – Forschungsreisen nach Südarabien, In : *Mitteilungen der k.u.k. geographischen Gesellschaft in Wien*, 1881, t. 24, p. 126, Edt. R. Lechner's Hof-u. Univer. - Buchhandlung.
[269] LANGER S. – Meine reise nach San'â, *Ausland*, LV, 1883, p. 761-768.
[270] LA ROQUE Jean de – Voyage de l'Arabie Heureuse, Amsterdam, 1716.
[271] LA ROQUE Jean de – *Voyage to Arabia Felix*, London, 1832.
[272] LE ROY – D'Aden à Zanzibar, un coin de l'Arabie Heureuse, le long des côtes, Tours, Alfred Name, 1894, 361 p., pls.
[273] LEWIS Naphtali – *By Arab Dhow Through the Red Sea*, London, 1938.
[274] MACRO E. – Leland Buxton in the Yemen, 1905, *Royal Central Asian Journal*, 48 (1961), pp. 168-172.

[275] MALMIGNATI P.G. – Caravanning with the Nomads of Arabia, *Travel*, n° 52, fev. 1929, pp. 6-11.

[276] MALTZAN Heinrich v. – *Adolph v. Wredes Reise in Hadramaut*. Braunschweig, 1870.

[277] MALTZAN heinrich von. – *Reise nach Südarabien (1870) und geographische Forschungen in und über den südwestliche Theil Arabiens*, Braunschweig, 1873.

[278] MANZONI R. – *El Yemen*, Tre anni nell' Arabia Felice, Roma, 1884.

[279] MARTELLI George – A journey through the Yemen. *The Geographical Magazine*, vol. 35, n° 12, April 1963, pp. 675-681.

[280] MEULEN D. van der et WISSMAN H. von. – *Aden to Hadramaut*, a journey in south Arabia, John Murray, 1947, 254 p., n.e., 1958.

[281] MEULEN D. van der – A journey in Hadhramaut, *Muslim World*, 1932, pp. 378-398.

[282] MEULEN D. van der – Travels in the Yemen, in : R. KERR, *A General History and Collection of Voyages and Travels arranged in systematic order*, vol. 8, p. 361-405.

[283] MEULEN van der – *Faces in Shem*, London, John Murray, 1961.

[284] MICHAELIS – *Recueil de questions proposées à une société de savants*, trad. de l'allemand, Amsterdam et Utrecht, 1774.

[285] MILES S.B. and MUNZINGER W. – Account of an Excursion into the Interior of Southern Arabia, *J.R. Geogr. Soc.*, XLI, 1871, p. 210-241.

[286] MILLINGEN Charles – Notes of a journey in Yemen, *Proceedings of the Royal Geographical Society*, vol. XVIII, 1874, p. 194-202.

[287] MILLINGEN Charles – Beritch uber aine Reise in Yemen, *Journal of the Royal Geographical Society*, vol. 44, 1874.

[288] MILLINGEN Charles – Notes on a Journey in Yemen, *Journal of the Royal Geographical Society*, XLIV, 1874, p. 118-126.

[289] MITTWOCH Eugen – *Aus dem Jemen. Hermann Burchardts letzte Reise durch Südarabien*, Festgabe f.d.4. Deutschen Orientalistentag in Hamburg. 28 pl. F.A. Brockhaus in Komm. Leipzig 1926, 74 p.

[290] MULLER David Heinrich – *Die Südarabische expedition der kaiserlichen akademie der wissenschaften in Wien und demission des grafen Carlo Landberg*, Vienne, 1893.

[291] MULLER David Heinrich – *Zur geschichte der Südarabischen expedition*, Vienne, 1907.

[292] NIEBUHR Carsten – *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern* : Bd. I, Kopenhagen, 1774 ; Bd. II, Kopenhagen, 1778 ; Bd. III, Hamburg, 1837. Tr. fr. : *Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisins*, Amsterdam, S.J. Bealde, 1776-1780 ; 2 vol. illust. (voir n° 220, 284).

[293] NIEBUHR Carsten – *Travels through Arabia and other countries in the East*, 2 vol., n.é. : Librairie du Liban, 1968, vol. 1, 424 p., vol., 2, 437 p.

[294] PAWELKE G. – *Der Jemen, das verbotene Land*, Düsseldorf, Econ-Verlag., 1959, 212 p., fig. et tabl.

[295] PETRIE P.W.R. – An expedition to Taizz, *Edinburgh Medical Missionary Quarterly paper*, vol. XVIII, 1936/7, n° 7, 8 (October-November) p. 150-155, 181-185.

[296] PHILBY Harry St John Bridger – *Sheba's daughters ; being a record of travel in Southern Arabia*, London, Methuen, 1939, 485 p.

[297] PHILBY Harry St John Bridger – Halevy in the Yemen, *Geographical Journal*, 102, 1943, pp. 116-124.

[298] PHILBY Harry St John Bridger – *Forty years in the wilderness*, London, Robert Hale, 1957, XVI, 271 p.
[299] PILLIPS W. – *Qataban and Sheba*. Exploring ancient kingdoms on the Biblical spice routes of Arabia, London, V. Gollancz Ltd Ed., 1955, tr. fr., Paris, Julliard, 1956.
[300] PIRENNE Jacqueline – *A la découverte de l'Arabie*, Paris, Bibliothèque « Le Livre contemporain », 1958, 328 p., illust., cartes, bibliographie.
[301] PROKOSHL Frédéric – *Hasards de l'Arabie Heureuse*, Paris, 1955.
[302] RATHJENS Carl – Exploration au Yémen, *Journal Asiatique*, vol. CCXV, 1929, pp. 141-155.
[303] RAVA M. – *Nel cuore dell'Arabia Felice, Con Jacopo Gasparini nello Yemen*, Roma, 1927, 75 p.
[304] REICH S. – L'Exploration du Hadramût, *Bulletin d'Etudes Orientales*, VI, 1936, p. 108-116, bib.
[305] RICKARDS A.R.M. – *By dhow along the Hadramaut to Dhaufar and a visit to Socotra*, Washington (American Documentation Institute, micro film, c/o photodivision Service Library of Congress).
[306] RIḤÂNI Amîn – *Mulûk al-'arab aw riḥla fi al-bilâd al-'arabiyya*, Bayrût, 1925, 3 vol., (4e édition, 1960).
[307] RIHANI Ameen Fares – *Arabian peak and desert ; travels in al-Yaman*, Boston and New York, Houghton Mifflir Compagny, 1930, 280 p., London, Constabl, 1930.
[308] ROBERTSON William – Yemen journey 1942, *Scottish Geographical Magazine*, n° 59, 1943, pp. 63-70 ; n° 61, 1945, pp. 46-50.
[309] ROCHET D'HERICOURT C.E.X. – *Voyage sur la côte orientale de la mer Rouge, dans le pays d'Adel et le Royaume de Choa*, Paris, 1841.
[310] ROCHET D'HERICOURT C.E.X. – *Second voyage sur les deux rives de la mer Rouge*, Paris, 1846.
[311] ROOKE H. – *Travels to the coast of Arabia Felix*, London, 1788.
[312] ROSSI E. – Appunti di un viaggio nel Yemen, *Boll. della Reale Soc. geo. ital.*, 74 (1937), pp. 117-139.
[313] ROSSI E. – Itinerari yemeniti, *Boll. della Reale, soc. geo., ital.*, 75 (1936), pp. 280-297.
[314] ROSSI E. – Un libro di Nazih el-Mu'ayyad el-Azm sui suoi viaggi nel Yemen e une escursione a Ma'rib nel gennaio-febbraio 1936. (Con uno schizzo del Yemen Orientale). *Oriente Moderno*, 20 (1940), pp. 452-458 (voir n° 130).
[314b] ROUAUD Alain – *Les Yemen et leurs populations*, Editions Complexe, Bruxelles, 1979, 239 p.
[315] SAINT-HILAIRE Alain – *Je reviens du Yémen et t'en rapporte des nouvelles fraîches*, Paris, Pensée Moderne, 1975, 190 p.
[316] SCHWEINFURTH G. – Reise nach dem glückichen Arabien, *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, n° 7, 1889, p. 299-308.
[317] SCORTECCI G. – Viaggio nell'Arabia Meridionale, *Bulletin Societa Geographina Italia*, IX, Tome IV, n° 11-12, pp. 549-578, illust., cartes.
[318] SCORTECCI G. – Relazione di un viaggio di espolrazione biologica nello Yemen, *Bolletino dei Musei e degli istituti biologici dell'Universita di Genova*, vol. 34, 1966.
[319] SCOTT Hugh – A journey to the Yemen, *Geog. Journal*, vol. 93 n° 2, 1939, p. 97-129, Appendix by E. Britton on the use of Qat.
[320] SEETZEN Ulrich-Jasper – *Die Reisen von Seetzen*, Edition Kruse, Berlin, 1854 (insérés dans Annales de voyage (1809-1814)).

[321] SERIN S. – De Paris au Yémen, *Revue des Deux Mondes*, n° 11, 1er juin 1950, p. 515-531.
[322] STARK Freya – Two Months in the Hadhramaut, *The Geographical Journal*, LXXXVII, 1936, p. 113-126.
[323] STARK Freya – A journey to the Hadhramaut, *The Geographical Magazine*, October-December 1936.
[324] STARK Freya – *The Southern Gates of Arabia*. A journey in the Hadhramaut, London, J. Murray, 1936. Traduction française : *Les Portes du Sud dans l'Arabie inconnue*, Paris, éd. Je sers, 1938.
[325] STARK Freya – *Seen in the Hadramaut*, London, John Murray, 1938, 160 p.
[326] STARK Freya – An exploration in the Hadhramaut and journey to the coast. *Geographical Journal*, XCIII, 1939, janv., pp. 1-17 illust., cartes.
[327] STARK Freya – *A Winter in Arabia*, London, John Murray, 1940, IX, 265 p., illust., cartes.
[328] STARK Freya – *East is West*, London, John Murray, 1945.
[329] STARK Freya – *The coast of incense* : Autobiography, 1935/1939, Londres, J. Murray, 1953, 286 p., illus.
[330] STARK Freya – *Dust in the lion's paw*, London, John Murray, 1961.
[331] STERN H. – *Journal of a missionary journey into Arabia Felix*, London, 1858.
[332] STROEVA L.V. – Poezda v Yemen, Kuveyt i Jordaniya (Voyage au Yémen, Koweit et Jordanie), *Palestinsky Shornik*, vol. 15, n° 78, 1966, pp. 22-238.
[333] TAMISIER M. – *Voyage en Arabie*, Paris, 1840.
[334] THESIGER W.P. – A new journey in Southern Arabia, *Geographical Journal*, 108, 1946, p. 129-145.
[335] THESIGER W.P. – A journey through the Tihama, the Asir and the Hijaz mountains, *Geographical Journal*, XV, 1947, p. 188-200.
[336] THESIGER W.P. – *Arabian sands*, London, Longmans Green, 1959, tr. fr. *Le désert des déserts*, Paris, Plon, 1978.
[337] THOMAS Bertram – A Camel Journey Across the Rub' al-Khali, *The Geographical Journal*, LXXVIII, 1931, p. 209-242.
[338] THOMAS Bertram – *Arabia felix*, across the empty quarter of Arabia, London, Jonathan Cape, 1932, XXIX, 397 p., mp., pls. (et New York, Charles Scribner's sons, 1932).
[339] TREVASKIS K. – *Shades of Amber*, A South Arabian Episode, London, 1968.
[340] VAN DER MEULEN D. – De Exploratie van Zuid-Arabië, *Nederlandsch Indische Geographische Mededelingen*, 1/3, 1941.
[341] VAN DER MEULEN D. – *Aden to the Hadhramaut*, A journey in South Arabia, London, 1947.
[342] VAN DER MEULEN D. – *Verdwijnend Arabië*. Ontmoetingen en avonturen in een woestijnland, Amsterdam, (1958). Adaptation anglaise *Faces in Shem*, London, 1961.
[343] VAN DER MEULEN D. – Die Exploratie van Arabië, *Geogr. Tijdschr.*, I, 1967, p. 110-117.
[344] VALENTIA Lord G. – *Voyages de l'Hindouistan à Ceylan sur les deux rives de la mer Rouge en Abyssinie et en Egypte durant les années 1802-1806*, Paris, 1813, 4 vol.
[345] DE VARTHEMA L. – *Itinerario de Ludovico De Varthema Bolognese nello Egypto, nella Suria, nell Arabia deserta et felice, nella Persia, nella India et nella Ethiopia*. La fede, el vivere et costumi de tutte la prefate Provincie, Stampato in Rima per Maestro Stefano Guillireti ad istantia

de maestro Lodovico de Henricis de Corneto Vicentino, Nell' anno MDX a di VI de decembrio.

[346] VARTHEMA Ludovico, Di – *Les voyages de L. Di Varthema ou le viateur en la plus grande partie d'Orient.* trad. de l'Italien en Français par J. Balarin de Raconis, M.C. Schefer, Paris, 1888.

[347] VOCKE Harald – *Das schwert und die sterne : ein ritt durch den Jemen.* Stuggart, Deutsche Verlags. Ansalt, 1965.

[348] WEISL Wolfgang von – *Zwischen dem Teufel und dem Roten Meer.* Leipzig, F.A. Brockhaus, 1927.

[349] WELLSTED J.R. – *Travels in Arabia,* 2 vols., London, 1838.

[350] WELLSTED J.R. – *Travels to the city of the Caliphs, along the shores of the Persian Gulf and the Mediterranean.* Including a voyage to the coast of Arabia, and a tour on the Island of Socotra. Repr. of the 1840 ed. 1968, 2 vol.

[351] WISSMANN Hermann von – Von Hodeida nach Sanaa, Der Kolonial deutsche, 1928, Nr. 17 et 18.

[352] WISSMANN Hermann von – Reise in Südarabien. In : *Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländisch Kultur,* 1929, Bericht I, 89.

[353] [VON] WREDE'S Wanderungen in Hadhramaut (Südarabien) - In : *Das Ausland* (fusionné en 1893 avec Globus), Cotta'sche Buchhandlung Stuggart, 1870, p. 1145-1149.

[354] WREDE Adolf von – *Unter den Beduinen Südarabien,* 4 fig., 1 carte, Edit. R. Voigtländer Leipzig, 1927, 64 p. (Voigtländers Volksbücher t. 41).

D – ḤADRAMAWT Voir aussi n° : 6, 74, 109, 140 b, 144, 145, 159, 194, 213, 235, 237, 249, 251, 255, 256, 260, 276, 277, 280, 281, 304, 305, 322-326, 353, 408, 429, 439, 519, 520, 536, 537, 545, 577, 578, 585, 588, 592, 649, 650, 778, 860, 861, 862, 920, 957, 974, 978, 999, 1019, 1020, 1087, 1119, 1120.

[355] BEESTON A.F.L. – Hadramawt, *Encyclopédie de l'Islam*^{2}, tome III, Paris/Leiden, 1965, pp. 53-55.

[356] BERG L.W.C. van den – *Le Hadramawt et les colonies arabes dans l'archipel indien,* Batavia, Imprimerie Gouvernementale, 1886.

[357] CATON THOMPSON Gertrude – Geology and Archaeology of the Hadhramaut, South-West Arabia, Preliminary Notes on the Lord Wakefield Expedition, *Nature,* 142, 1938, p. 139-142.

[358] CATON THOMPSON Gertrude – The Hadhramaut and its past, *Journal of the Royal Central Asian Society,* vol. 26, 1939, pp. 72-92.

[359] COCHRANE R.A. – Hadramaut from the Air, *Near East,* 38, 1930, p. 718.

[360] COCHRANE R.A. – An air reconnaissance of the Hadhramaut, *Geog. Journal,* 77, (1931), pp. 209-216.

[361] GOEJE S. de – Hadhramaut, Amsterdam, *Revue Coloniale Internationale,* 1886, pp. 103-124, cartes.

[362] GROHMANN Adolf – L'Hadramaut, Voyages de M. et Mme BENT, *Revue d'Egypte,* II, p. 1070-1077.

[363] HELFRITZ Hans – *Chicago der Wüste, Hadramaut,* 97 fig., Nothung Verlag, 1932; 176 p., 2^e édition modifiée, Hobbin Berlin, 1932, 160 p., 80 fig.

[364] HOOPER David – Well waters from Hadhramaut, *Proceedings J.R.A.S.B.,* 1907.

[365] INGRAMS Harold – Unexplored regions of the Hadhramaut, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXIII, 1936, pp. 378-412.
[366] INGRAMS Harold – The Hadhramaut present and future, *Geographical Journal*, vol. 92, 1938, pp. 289-312.
[367] INGRAMS Harold – Political development in the Hadhramaut, *Intern. aff.*, 21 (1945), pp. 236-252.
[368] INGRAMS Harold and Doreen – The Hadhramaut in Time of War, *The Geographical Journal*, 1945, p. 1-29.
[369] INGRAMS Mrs Harold – Excursion into the Hajr Province of Hadhramaut, *The Geographical journal*, XCVII, 1941, pp. 121-134.
[370] LANDBERG Cte Carlo von – *Le Hadhramaut*, Leiden, 1902.
[371] LEIDLMAIR Adolf – Hadramaut, Bevölkerung und Wirtschaft im Wandel der Gegenwart. Dûmmler in Komm, *Bonner geographische Abhandlungen*, Bonn 1961, cah 30, 47 p.
[372] MEULEN van der, WISSMANN H.W. – *Hadramaut, some of its mysteries unvieled*, Leiden, E.J. Brill, 1932, sde édition, 1964.
[373] MEULEN D. van der, WISSMANN H. von – Hadramaut today, *Muslim World*, XXXIII, 1943, p. 29-32.
[374] MEULEN van der – Into burning Hadhramaut, *National Geographical Magazine*, LXII, 1932, octobre, pp. 387-429, cartes, photos.
[375] MEULEN D. van der – Hadramaut das Wunderland, Zürich, 1948, 422 p.
[376] RENTZ G. – Al-Hawṭa, Paris, Leyden, *Encyclopédie de l'Islam*, nouv. éd., tome III, 1966.
[377] RUTHVEN W.P. – *Land and people of Hadramaut*, Aden protectorate, New York, 1940.
[378] SCHLIEFER J. – Hadramaut, *Encyclopédie de l'Islam*[1], t. II, p. 220-223.
[379] STARKE Freya – The people of Hadramaut, *Geog. Mag.*, vol. 8, n° 2-3, 1938, 1939, pp. 87-96 ; 177-186.
[380] VIANNEY J.J. – Aspects of Hadhramaut and the Trucial States, *Levante*, 14, 1967, p. 28-36.
[381] WISSMANN H. von – Hadhramaut Today, *Muslim World*, XXXIII, 1943, p. 29-32.
[382] WISSMANN H. von – *Hadramaut, some of his Mysteries Unveiled* (De Goeje-Fund), IX), Leiden, 1932.
[383] WREDE A. von – *Reise in Hadhramaut*, Brunswick, 1870, n. éd. Méridian Published C., Amsterdam, 1967.
[384] WREDE A. von – *Account of an excursion in the Hadhramaut*, Bombay Selections, 1906.
[385] YORK J. – Hadramaut. The Land of Frankincense, *Middle East!*, Washington, 7, 1967, p. 7-15.

E – OMAN (Voir aussi n° 433, 907)

[386] ALTOUNYAN T. – The land of the Mahra, *Journal of the Royal Central Asian Society*, 34, 1947, p. 231-241.
[387] MILES S.B. – Journal of an excursion in Oman, in South Arabia, *The Geographical Journal*, VII, 1896, p. 522-527.
[388] WILKINSON J.C. – *Water and tribal settlement in south-east Arabia*, A study of the Aflâj of Oman. Oxford, Clarendon Press, 1977, VIII + 276 p., cartes, diag., bib.
[389] WILKINSON J.C. – The Oman question : the background to the political geography of south-east Arabia, *Geog. Jour.*, 137, 1971, pp. 361-371.

F – SOCOTRA (Voir aussi n° 28, 157, 350, 452, 465, 559, 569, 570, 571, 907)

[390] BOXHALL P.G. – Socotra : « Island of Bliss », *The Geographical Journal*, 132, 1966, p. 213-224, cartes.

[391] GEDDES C.L. – An Account of Socotra in the Early 17 th Century, *Univ. Colorado Studies*, Series in History 3, 1964, p. 70-77.

[392] HENNIG R. – Sokotra als östliche Insula Fortunata des Altertums, *Petermanns geographische Milteilungen*, 92 (1948), pp. 89-90.

[393] MARTIN J. – Socotra : l'île des chelonophages, *Rev. fr. ét. pol. africaines*, 50 (1970), p. 52-59.

[394] SHINNIE P.L. – Socotra, *Antiquity*, 34, n° 134, 1960, p. 100-110.

[395] STEWART KING J. – The aborigines of Sokotra, *Indian antiquary*, 1890, vol. XIX, p. 189-215.

[396] WINTERWITZ M. – Zur Volkskunde der Insel Soqotra, In : *Globus*, 1906, a. 89, p. 301-302.

G – YEMEN DU NORD (Voir aussi n° 19, 48, 49, 50, 108, 160)

[397] AKIL E. – Community profil of Hujjariyya district, Taiz province, *School of Agri. publication*, n° 49, Beyrouth, 1971.

[398] CRAUFURD Charles E. – Hodeida Before and After the War, *The Geographical Journal*, LVIII, 1921, p. 464-465.

[399] CRAUFURD Charles E. – Yemen and Assir : El Dorado ?, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XX, 1933, p. 568-577.

[400] LINKE M. – Die Jemenitische Arabische Republik. Geographische Aspekte der Entwicklung eines jungen Nationalstaates, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität*, 17, 1968, p. 925-955.

[401] MICLEA Pavel – *Republica Araba Yemen*, Bucuresti, Ministerul Minelor, Petrolului si Goelogiei, 1973, 76 p.

[402] PERSHITZ A.I. – Arabui Yemenshoy Respubliki, *Sovetskaya Etnografiya*, n° 3, 1963, pp. 137-147.

[403] SERJEANT R.B. – The two Yemens : historical perspectives and present attitudes, *Asian Aff.*, n.s. (1973), p. 3-16.

[404] YEMEN (du Nord et du Sud), in *Alpha pour tous, Le Million* (Paris), vol. VI, n° 107, 9 mars 1971, p. 337-356.

H – YEMEN DU SUD (Voir aussi n° 13, 14, 19, 48, 50, 54, 55, 74, 152, 236, 403, 404, 675)

[405] [AL]-'ABDALI – Aḥmad Faḍl b.'Ali Muḥsin, *Hidâyat al-Zaman fî 'akhbâr mulûk Laḥij wa 'Adan*, Le Caire, 1956.

[406] BARTET A. – Notes géographiques et historiques sur Aden et Périm. *Bulletin de la Société de Géographie de Rochefort*, vol. 26, 1904, pp. 85-100, 169-198, 206.

[407] BRITISH RESIDENCY, MUKALLA, *Tribes of the eastern Aden protectorate*, Handbook, 1961.

[408] WISSMANN H. von – Brieflicher Bericht über eine Reise von Aden durch das 'Audhilla-und 'Awâliq-Land und das Wadi Dhirdân nach Hadramaut, *Geog. Z.*, 45 (1939), pp. 335-343.

I – ZUFÂR (Voir aussi n° 305, 451, 615, 719, 720)

[409] CRAUFURD C. – The Dhofar District, *The Geographical Journal*, LIII, 1919, p. 97-104 et 2 pl.

[410] GUEST R. – Zufâr in the Middle Ages. *Islamic Culture*, 9, (1935), pp. 402-410.

II - L'HOMME ET LA TERRE

A - GÉNÉRALITÉS (Voir aussi n° 72, 148, 151, 356, 399)

[411] 'ARABIYYA - *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., t.I, p.579-622.

[412] DELBES P. - Irak, Jordanie, Liban, Arabie Saoudite, Syrie et Yémen en écologie végétale : recherche sur la zone aride, *Publication U.N.E.S.C.O.*, 1955, pp. 135-150.

[413] DETTE K. - Die Industrie der Steine und Erden in Jemen, In : Zeitschrift für angewandte Geologie. Berlin 1958, t. 4, p. 33-37.

[414] HESS J.J. - Namen der Himmelsgegenden und Winde bei den Beduinen des Inneren Arabiens - In : *Islamica*. Zeitschrift für die Erforschung der Sprachen und Kukturen der islamischen Völker. Edit. A. Fischer, Leipzig 1926, t. II, p. 585-589.

[415] HUZAYYIN S.A.S. - Egyptian university scientific expedition to S.W. Arabia, Preliminary note on main results, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Cairo*, 4, 1936, p. 137-143.

[416] HUZAYYIN S.A.S. - Egyptian university scientific expedition to south-east Arabia, *Nature*, London, vol. 140, 1937, p. 513-514.

[417] LAMETTE Charles. - Etude sur le Yémen d'après les découvertes récentes, Rouen, 1882.

[418] NIEBUHR C. - *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen, 1772 ; (réimp. photomécanique, 1969) (voir n° 419).

[419] NIEBUHR C. - *Description de l'Arabie d'après les observations et recherches faites dans le pays même*, Copenhague, 1773. Nouvelle édition, t. I-II, Paris, 1779 (voir n° 503).

[420] RATHJENS Carl und WISSMANN Hermann von - Morphologische Probleme im Graben des Roten Meeres, *Petermann's Mitteilungen*, 79, 1933, p. 113-117 et 183-187.

[421] RENTZ G. - Article : 'Arab (Djazirat al-). *Encyclopédie de l'Islam*, n.é., t.I, p. 550-574.

[422] ROUCEK J.S. - Yemen in geopolitics, *Contemporary review*, n° 202, décembre 1962.

[423] RYCKMANS G. - Horizons Arabes, *Bulletin de la Société Royale de Géographie d'Anvers*, LXVI, 1953, p. 76-83.

[424] SCHOFF W.A. - Cinnamon, Cassia and Somaliland, *Journal of the American Oriental Society*, XL, 1920, p. 260-270.

[425] STARK Freya. - *The Arab Island : the Middle East 1939/1943*, New York, 236 p., 1945.

[426] WISSMANN Hermann von - Bauer, Nomade aud Stadt im islamischen Orient, *Die Welt des Islam und die Gegenwart*, Stuttgart, 1961, p. 22-63.

B - ECOLOGIE (Voir aussi n° 691)

[427] BEHN Ernst - *Jemen, Grunszüge der Bodenplastik und ihr Einfluss auf klima und Lebewelt*, Phil. Diss. v. 24.6.1910, Marburg. Edit. Dietrich, Göttingen 1910, 71 p.

[428] CASKEL W. - The bedouinization of Arabia, *Studies in Islamic cultural history*, ed. G.E. von Grunebaum, 1954, pp. 36-46.

[429] CATON THOMPSON G. and GARDNER E.W. - Climate, Irrigation and Early Man in the Hadramaut, *The Geographical Journal*, XCIII, 1939, p. 18-38.

[430] COX K.G., GASS I.G. and MALLICK D.I.J. – The Evolution of the Vulcanoes of Aden and Little Aden, South Arabia, *Quarterly Journal of the Geological Society*, 124, 1969, p. 283-308.

[431] DAYTON John – The Problem of Climatic Change in the Arabian Peninsula, *Proceedings of the seminar for Arabian Studies*, 5, 1975, p. 33-60.

[432] DENIS Jacques – Spiders of the Yemen, Southwest Arabia. *American Microscopical Society*, vol. 72, n° 4, oct. 1953, pp. 337-343.

[433] DOSTAL Walter – The Shihûh of Northern Oman : a contribution to cultural ecology, *Geog. Jour.*, 138, 1972, p. 1-7.

[434] ESCHER Herman – *Wirtschafts – und social – geographishe untersuchungen in der Wâdi Mawr region*. Wiesbaden, Beikefte zum tübingen atlas des vorderen orients, 1976, 220 p.

[435] FLOHN H. – Climatic Problems of the Southern Red Sea Area, *Erdkunde*, XIX, 1965, p. 179-191.

[436] Ghananm al-Kuffar in the Wadi Ahwar, *Antiquities*, Report for the years 1963-1964 and *Bulletin* n° 6, March, 1965, p. 1-13.

[437] HUZAYYIN S.A. – Changement historique du climat et du paysage de l'Arabie du Sud, *Bulletin of the Faculty of Arts of the University of Cairo*, III, 1935, pp. 19-24.

[437b] HUZAYYIN S.A. – Notes on climatic conditions in South-West Arabia, (based upon a meteorological record taken by the Egytian University scientific expedition to the Yemen and Hadramaut, 1936), *Bull. Soc. Fouad Entomal*, n° 28, 1944, pp. 31-45.

[438] JACOB Harold Ferton – *Perfumes of arab : silhouettes of al-Yaman*, London, 1915.

[439] LEIDLMAIR A. – Klimamorphologische Probleme in Hadramaut, *Hermann von Wissmann-Fertschrift*, Geographisches Institut, Tübingen, 1962, p. 162-180.

[440] RATHJENS C. Sen – Das Klima von Sana. Das Klima von Jemen. Beiträge zur Klimakunde Südwest-Arabiens. In : *Einzelveröffentlichungen des Seewetteramtes*. Deutscher Wetterdienst 11. Hamburg 1956, 37 p. fig. 4 pl. 7 tabl.

[441] RATHJENS C. Sen. et WISSMANN H.v. - Zum Klima Mittel, und Südarabiens. In : *Annalen der Hydrographie und maritimen Meteorologie*, Zeitschrift für Seefahrt und Meereskunde. 63, 1935, p. 364-369.

[442] RATHJENS C. Sen., RATHJENS C. Jun., SAMLENSKI E. und KERNER G. – Beiträge zur Klimakunde Südwest-Arabiens – Das Klima von Sana – Das Klima von Jemen, *Einzelveröffentlichungen*, Nr. 11, Hamburg, 1956, (voir n° 440).

[443] RIPINSKY M.M. – The camel in ancient Arabia, *Antiquity*, 49, 1975, pp. 295-298.

[444] RUIZ A. – Efforts of U.S. Agency for International Development to Supply Water to People of Yemen, *J. Amer. Water Works Association*, t. 58, n° 10, 1966, p. 1247-1259.

[445] RUTTER E. – The habitability of the Arabian Desert, *Geog. Journal*, 76, (1930), pp. 512-515.

[446] SCHWEINFURTH Goerg August – *Arabische pflanzenname aus Aegypten, Algeriam und Yemen*, Berlin, 1912.

[447] SCORTECCI Giuseppe – Rettili dello Yemen, *Atti della Societa Italiana di Scienze Naturali e de Museo Civico di Storia Naturale*, vol. 71, n° 1, 1932, pp. 39-49.

[448] ZOHDY H. – Cold out breaks and winter rainfall in Yemen, *Met. Res. B.* (Cairo), t. 1, n° 2, 1969, p. 133-148.

C – GÉOLOGIE - HYDROLOGIE (Voir aussi n° 357, 364, 388, 427, 429, 430, 444)

[449] BAGNOLD R.A. – Sand formations in Southern Arabia, *Geog. Jour.*, 117 (1951), pp. 78-86.

[450] BASSE Eliane – Fossiles du jurassique supérieur et des « grès de Nubie » de la région de Sana'a (Yémen) recueillis par H. KARRENBERG, *Bulletin de la Société Géologique de France*, série 6, vol. 4, n° 7-9, juin 1954, pp. 655-688.

[451] BEYDOUN R.Z. – Geology of the Arabian Peninsula. Eastern Aden Protectorate and Part of Dhufar (*U.S. Geol. Surv., Profess. Pap., Washington*, 1966, n° 560-H, 40 p.).

[452] BEYDOUN R.Z. and BICHAN H.R. – The Goelogy of Socotra Island, Gulf of Aden, *Quarterly Journal of the Goelogical Society* (London), 125, 1970, p. 413-446.

[453] BIER F. – Petrographische Untersuchungen von Gestein aus Südarabien. In : *Denkschriften der k.u.k. Akademie der Wissenschaften Wien*, phil.-hist. Class Edition Gerold's Sohn. Wien 1910, t. 71, 1re partie, p. 313-319.

[454] BOTTEZ G. – Rapport définitif sur les études hydrologiques faites au Yémen, Bucarest, 1912.

[455] BOWEN Le Baron R. – Irrigation in ancient Qataban, *Archeological Discoveries in South-Arabia*, pp. 43-88.

[456] CARPENTIER C.A. – Végétaux fossiles du Yémen, *Comptes rendus sommaires de la Société Géologique de France*, série 5, vol. 2, n° 1-2, 1932, pp. 83-92.

[457] COMUCCI Probo – Sopra alcune rocce vulcaniche della regione di Sanaa (Arabia), *Memoria Sociale di Toscana dei Science Naturalli*, vol. XI, 1929, 11 p.

[458] COX Leslie Reginald – The geology of the Farsan Islands, Gizan and Kamaran Islands, Red Sea, *Geological Magazine*, vol. 68, n° 799, 1931, pp. 1-13.

[459] FAUROT L. – Sur les sédiments quaternaires de l'île de Kamaran et du Golfe de Tadjoura, *Bulletin de la Société Géologique de France*, série 3, vol. 16, mai 1888, pp. 528-546.

[460] GEUKENS F. – Notes géologiques sur un récent voyage au Yémen. *Bulletin de la Société Belge de Géologie, de Paléontologie et d'Hydrologie*, vol. 64, n° 2, 1955, pp. 339-349.

[461] GEUKENS F. – Contribution à la géologie du Yémen, *Mémoire de l'Institut Géologique de l'Université de Louvain*, tome XXI, 1960, pp. 117-181.

[462] GEUKENS F. – Yemen, in : *Geology of the Arabian Peninsula*, Washington D.C., U.S. Government Printing Office, 1966, 23 p.

[463] GOERLICH F. – Micropaläontologische und stratigraphische Untersuchungen im Königreich Yemen. In : *paläontologische Zeitschrift* Stuttgart, 1956, t. 30, cah. 3-4, p. 213.

[464] GREENWOOD J.E.G.W. and BEACKLEY W. – Geology of the Arabian Peninsula - *Aden Protectorate (Profess. Paper U.S. Geol. Surv.*, Washington D.C., 560-C, p. Cl-C96.

[465] GREGORY J.W. – Geology of Sokotra, *Geological Magazine*, VI, 1899.

[466] GUILEHER A. – Structures et relief de l'Arabie, du Sinaï et de la mer Rouge, *L'Information Géographique*, Mars-Avril 1964, pp. 56-63.

[467] KARPOFF R. – Observations préliminaires sur le socle ancien de l'Arabie, *Comptes rendus sommaires des séances de la Société Géologique de France*, 1955, pp. 105-106.

[468] LAMARE Pierre – L'Arabie Heureuse : Le Yémen, *La Géographie*, t. XLII, n° 1, juin 1924, p. 1-23.

[469] LAMARE Pierre – Le volcanisme dans le Yémen, *Bulletin Volcanique*, n° 3-4, 1925.

[470] LAMARE Pierre – Les manifestations volcaniques post-crétacées de la mer Rouge et des pays limitrophes, *Mémoire de la Société Géologique de France*, série 6, n° 14, 1930, pp. 20-48.

[471] LAMARE Pierre – Sur la structure des montagnes environnant San'a, *Mémoire de la Société Géologique de France*, série 6, n° 14, 1930.

[472] LAMARE P. – Travaux géographiques et géologiques récents sur l'Arabie méridionale, *Annales de Géographie*, 42, 1933, p. 623-628.

[473] LAMARE P. – *Structure géologique de l'Arabie*, Paris, 1936, (Arabie Méridionale, p. 39-51 ; Bib. imp.).

[474] LAMARE P. – Observation à une note de M. Tino Lipparini relative au Jurassique de l'Arabie méridionale, *CR sommaire des séances de la Société géol. de France*, 1955, p. 314-315.

[475] MAC FAYDEN W.A. – The geology of the Farsan islands, Gizan and Kamaran island, Red Sea, *Geological Magazine*, vol. 67, pp. 310-315.

[476] MOSELEY F. – Exploration for Water in the Aden Protectorate, *Royal Engin. J.*, 80, 1966, p. 124-142.

[477] RAISIN Ch. A. – Notes on the geology of Perim island, *Geological Magazine*, vol. 9, Dec. 1902, pp. 206-210.

[478] RENTZ G. – *A Sketch of the Geography, People and History of the Arabian Peninsula*, (Arabian Research Division, Arabian American Oil Company), Dhahran, 1956.

[479] ROCHET D'HERICOURT C.E.X. – Mémoire sur l'état constant de soulèvement au sol du golfe arabique et de l'Abyssinie et sur un abrégé des résultats scientifiques de mon voyage, *Bull. Soc. Géo.*, XII, 1849, p. 291-299.

[480] ROTMAN-ROMAN D. – Sur quelques roches d'épanchement de l'Yémen, *Comptes rendus sommaires de l'Académie des Sciences Naturelles de Paris*, tome 179, 1924, pp. 77 et s.

[481] SWAYNE H.G.C. – The Rock of Aden, *The National Geographic Magazine*, LXVIII, 1935, p. 723-742.

[482] WISSMANN H.v. – Geologie Arabiens, In : *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlin 1932, 11 12.

[483] WISSMANN H.v. – The Vulcanoes of West Arabia, *Catalogue of the Active Vulcanoes of the World*, Part XVI, Arabia and Indian Ocean (3, 1-1 bis, 3, 2-11), edited by the Intern. Assoc. Vulcanol, Roma, 1963, p. 1-32.

[484] WISSMANN H.v., RATHJENS C. und KOSSMAT F. – Beiträge zur Tektonik Arabiens, In : *Geologische Rundschau*, 1942, p. 221-354.

D – GÉOGRAPHIE (Voir aussi n° 6, 31, 40, 73, 78, 141, 142, 143, 145, 193, 195, 323, 326, 336, 356, 389, 400, 406, 418, 419, 468, 472, 478, 528, 672, 689)

[485] ABUL FIDA – *Géographie d'Aboul Fida*, traduite par M. Reinaud.

[486] BARDEY A. – Lettres d'Hodeidah, *La Géographie*, XLIX, 1901, p. 156-168.
[487] BERREBY Jean-Jacques – *La péninsule arabique*, Paris, Payot, 1958, (Yémen : p. 108-156).
[488] CLARK Harland D. – Yemen, Southern Arabia's Mountain Wonderland, *The National Geographic Magazine*, XCII, 1947, p. 631-672.
[489] COMUCCI Probo – Rocce dello Yemen raccolte della missione di S.E. Gasparini, *Periodico di Mineralogia*, vol. 4, n° 1, jan. 1933, pp. 86-131.
[490] DABBÂGH Muṣṭafa Murâd – *Al-Jazîra al-'arabiyya*, 2v., Bayrût, Dâr alṭalî'a, 1963.
[491] Die Geographie Südarabiens nach den neuesten Forschungen, In : *Das Ausland*, édit. Cotta'sche Buchhandelung, Stuttgart 1872, a. 45, p. 649-656.
[492] FORRER L. – Südarabien. Nach Al Hamdanis « Beschreibung der arabischen Halbinsel » 2 cartes. In : *Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, édit. F.A. Brockhaus in Komm. Leipzig 1942, XII, 333 p. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 27, 3 (voir n° 502).
[493] FORSTER Rev. Ch. – *The historical geography of Arabia or the patriarcal evidences of revealed religion ; a memoir with illustrations map and an appendice containing transaltion of the Hamyaritic inscriptions*, London, 1844.
[494] FRESNEL Fulgence – Lettre sur la géographie de l'Arabie, *Journal Asiatique*, III[e] série, Imprimerie Royale, 1840.
[495] GLASER E. – Voyage dans l'intérieur de l'Arabie, *The Geographical Magazine*, pp. 291 s. 1877.
[496] GLASER E. – Lägen und Breitenbestimmung von San'â, Hauptstad des Vilayets Jemen. Gerold's Sohn, Wien 1884, pp. 4 s.
[497] GLASER E. – *Forchungsreisen in südarabien ; skizze der geschichte und geographie Südarabiens*, Berlin, 1890.
[498] GLASER E. – *Skizze der Geschichte und Geographie Arabiens v.d. ältesten Zeiten bis zum Propheten Muhammed, nebst einen Anhang z. Beleuchtung der Geschichte Abessyniens im 3. u. 4. Jhd n. Chr. Auf grund der Inschriften d. An. gaben der alten Autoren u.d. Bibel*, 2 tomes, Berlin, Weidmann ; 1890, 575 p.
[499] GOBY J.E. – Modification des rivages de la mer Rouge et de la Méditerranée à l'époque historique. *Bull. Soc. Et. Hist. Géog. Suez*, 5 (1953-4), pp. 23-43.
[500] HAHN Ed. – Die Welststellung Jemens, *Geogr. Zeitschrift*, Leipzig, 1903, p. 657-66.
[501] HAIN W. – Die Landwirschaft der Jemenitischen Republik, *Geographische Berichte*, 15, 1970, p. 225-248.
[502] HAMDÂNI Abu Muḥammad... Ibn Ya'*qûb* – *Ṣifat Jazîrat al-'arab*, édité par Al-Akwa', Riyâd, 1394 h/1974, édité par Müller, avec notes et index, 2 v. Leiden, 1884 et 1891 ; réimpression photomécanique, 1 v., Leiden, 1968 (voir n° 492, 509).
[503] HOPKINS I.W.J. – The Maps of Carsten Niebuhr, 200 Years after, dans *Cartogr. J.*, 4, 1967, p. 115-118 (voir n° 418, 511).
[504] KAMMERER A. – *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie aux XVI[e] et XVII[e] siècles et la cartographie des portulans du monde oriental*, 3 tomes, Le Caire, Mémoires de la Société Royale de Géographie d'Egypte, tome XVII, 1947-1957.
[505] KAMMERER A. – *La mer Rouge, l'Abyssinie et l'Arabie depuis l'antiquité*, Le Caire, 2 tomes, Bulletin de la Société Royale d'Egypte, tome XVIII, 1929.

[506] LAMARE P. – Les explorations récentes de l'Arabie, *La Géographie*, XLI, 1924, p. 162-166.

[507] LAMARE P. – Résultats géographiques d'une mission au Yémen, *Géographie*, 54, 1930, p. 293-323, 55, 1931, p. 34-64, 200-214, Paris.

[508] LEES G.M. – The Physical Geography fo South-Eastern Arabia, *The Goegraphical Journal*, LXXI, 1928, p. 441-470.

[509] MIQUEL André – La terre d'Arabie selon Hamdâni. *Nouvelle revue du Caire*, 1, 1975, pp. 241-263, voir n° 502.

[510] [AL]-MUQADDASI Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr – *Aḥsan al-taqâsîm fî ma'rifat al-'aqâlîm*, Leiden, 1877.

[511] NIEBUHR C. – *Karte von dem gröBten Theil des Landes Jemen, Imame, Kauteban*, etc. Nach astronomischen Beobachtungen ud Reisemaassen verfasst. Réédité F.A. Schrämbl, Hier. Benedicti. échelle 1 : 1.200000, Fol. Wien, 1789, voir n° 418.

[512] Notes et renseignements géographiques. Mission John Murray dans la mer Rouge et l'océan Indien (1933-1934). *Bull. Soc. Géog. Egypte*, 18 (1932-34), pp. 350-351.

[513] OLUFSEN O. – Lidt om Syd-Arabien, *Geogr. Tidskrift*, XXV, 1920, p. 154-164.

[514] PASSAMA – Observations géographiques sur quelques parties de l'Yémen, *Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, vol. XIX, 1843, pp. 162-71, 219-36.

[515] PHILBY H. St J.B. – *Yhe Empty Quarter*, being a description of the great South desert of Arabia knows as Rub' al-Khali, London, 1933.

[516] PHILBY H. St J.B. – The Land of Sheba, *Geographical Journal*, CXII, 1938, pp. 1-21, 107-132.

[517] PHILBY H. St J.B. – *Arabian Highlands*, New York, Cornell University Press, 1952.

[518] PHILBY H. St J.B. – The Land of Midian, *Middle East Jour*, 9 (1955), pp. 117-129.

[519] PIKE-RUTHYEN W. – Land and Peoples of the Hadramaut, *Geographical Review*, vol. XXX, 1940, pp. 627-648, illust.

[520] PLATE W. – Geographical and historical remarks on the province of Hadramaut, *Syro-egyptian society original papers*, vol. 1, 1845, p. 97 s.

[521] POLLOG C.H. – Das « leere Viertel » von Arabien, *Geographische Zeitschrift*, 40, 1934, p. 41-49, 90-99 et 134-141.

[522] Railway surveys in the Yemen, *Geog. Jour.*, 43 (1914), pp. 66-68.

[523] RAISIN Ch. A. – Perim island and its island to the Red Sea Area, *Geological Magazine*, vol. 4, déc. 1902, pp. 132-133.

[524] RATHJENS Karl et WISSMANN Hermann v. – *Landeskündliche Ergebnisse einer Südarabienreise*, 307 fig. et cartes, 1 carte en 3 feuilles. In : Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde, Hamburg 1934.

[525] ROTMAN-ROMAN D. – Contribution à la lithologie de l'Yémen, *Comptes rendus sommaires de l'Académie des Sciences Naturelles de Paris*, tome 178, 1923, pp. 1126 et s.

[526] ROTMAN-ROMAN D. – Les bostonides et camptonites de l'Yémen, *Comptes rendus sommaires de l'Académie des Sciences Naturelles de Paris*, tome 179, 1924, pp. 46 et s.

[527] RYCKMANS G. – Through sheba's kingdom, *The Geographical Magazine*, XXVII, juillet 1954, 129-137.

[528] SANGER Richard – The Aden protectorates. Lands of Incenses & Skyscrapers, *The Arabian Peninsula*, New York, 1954, pp. 213-234.

[529] SERJEANT R.B. – The Mountain Tribes of the Yemen, *The Geographical Magazine*, XV, 1942, p. 66-72.
[530] SERJEANT R.B. – Star calendars and an almanac from South West Arabia, *Anthropos*, 49, 1954, pp. 433-459.
[531] THESIGER Wilfred – Studies in southern Hejaz and Tihama, *The Geographical Magazine*, London, 21 mai 1948.
[532] THESIGER Wilfred – Across the Empty Quater, *The Geographical Journal*, CXI, 1948, p.1-21.
[533] THESIGER Wilfred – A further journey across the Empty Quater, *The Geographical Journal*, 113 (1949), pp. 21-46.
[534] THOMAS Bertram – The South-Eastern Borderlands of Rub' al Khali, *The Geographical Journal*, LXXIII, 1929, p. 193-215.
[535] THOMAS Bertram – A Journey into Rub' al-Khali, The Southern Arabian Desert, *The Geographical Journal*, LXXVII, 1931, p. 1-37.
[536] VAN DER MEULEN Daan – Into Burning Hadhramaut, *National Geographical Magazine*, LXII, 1932, p. 387-429.
[537] WARNER W.H. Lee – Notes on the Hadhramaut, *The Geograhical Journal*, January to June 1931, p. 217-222.
[538] *Western Arabia and the Red Sea*, Geographical Handbook Series for Official Use Only, Naval intelligence Division, s.l., 1946.
[539] WELLSTED J.R. – Narrative of a Journey from the Tower of Bâ'-l-ḥaff on the Southern Coast of Arabia, to the Ruins of Naḳab al-Hajar, in April 1835, *J.R.Georg. Soc* (London), VII, 1837, p. 20-34.
[540] WERDECKER J. – Neue Karte eines Teiles von Nordwest-Jemen. Ein Beitrag zur kartographischen Erschliessung von Südwestarabian, *Petermanns geographische Mitteilungen*, 80 (1934), p. 148-151.
[541] WERDECKER J. – A contribution to the geography and cartography of the north-west Yemen, *Bul. Société Royale de Géographie d'Egypte*, t. XX, 1939, p. 1-169.
[542] WISSMANN Hermann von – Géographie du Yémen, in Reinhold Wepf, *Le Yémen*, Berne, Kummerly et Frey, 1967, p. 89-104.
[543] WISSMANN Hermann von, HOFNER Maria – Beiträge zur historischen Geographie des vorislamischen Südarabian. In : *Akademische Wissenschaften und Literatur*. Abhdlg. Geistes und Naturwissenschaften. Klasse Jg. 1952, n° 4, Wiesbaden 1953, p. 221-385.
[544] WISSMANN Hermann von, SERJEANT R.B. – A new map of Southern Arabia. *Geographical Journal*, tome CXXIV, 1958, pp. 163-171.
[545] ZWEMER S.-M. – The Unexplored regions of Hadhramaut, in « *Arabia, the cradle of Islam* », (studies in the geography, people and politics of the Peninsula, with an account of missionary work), Edinburg ; London, 1900, pp. 72-77.

E – FLORE ET FAUNE (Voir aussi n° 179, 443, 456, 1112.

[546] BOTTA P.E. – Extrait de la relation d'une excursion au Mont Sabor, dans l'Arabie méridionale, *Bulletin de la société de géographie*, Paris, n° 72, décembre 1838, pp. 369-382.
[547] BOULENGER G.A. – Les roses du Yémen, *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel*, vol. 44, n° 1, 1933, pp. 275-284.
[548] BOVE N. – Relation abrégée sur un voyage botanique dans les trois Arabies, *Annales des Sciences Naturelles*, Paris, 2e série, t. I, p. 72-87.
[549] DECAISNE J. – Plantes de l'Arabie Heureuse recueillies par P.E. Botta, *Archives du Muséum*, t. II, p. 89.

[550] DECAISNE J. – Enumération des plantes recueillies par N. Bové dans les deux Arabies, *Annales des Sciences Naturelles*, série 2, vol. 2, 1834, pp. 5-18, 239-270, série 2, vol. 3, 1834, pp. 257-291.

[551] DECAISNE J. – Observations sur quelques nouveaux genres et espèces de plantes de l'Arabie heureuse, *Annales des Sciences Naturelles*, série 2, vol. 4, 1835, pp. 65-85.

[552] DEFLERS M.A. – Esquisses de géographie botanique, la végétation de l'Arabie Tropicale au delà du Yémen, *Revue d'Egypte*, I, 1894-1895, p. 349-370, voir aussi n° 179.

[553] FORSKAL Peter – *Flora Aegyptiaco-Arabica et Descriptiones Animalium, avium, Amphibiorum, Piscium, Insectorum, Vernium... post mortem auctoris*, Hauniae, édité par C. Niebuhr, 1775.

[554] HARTERT Ernst Joham Otto – A few notes on the birds of the Yemen, *Novitates Zoologicae*, vol. 24, 1917, pp. 454-462.

[555] HEPPER F. Nigel – Arabian and African Frankincense Trees, *Journal of Egyptian Archaeology*, 55, 1969, p. 66-72.

[556] HEUGLIN Théodro von – List of birds observed and collected during a voyage in the Red Sea, *Ibis*, série 1, vol. 1, n° 4, oct. 1859, pp. 337-352.

[557] HUDSON R.G.S. – Sequanien stromatoporoids from Southwest Arabia, *Notes et mémoires sur le Moyen Orient*, Muséum National d'Histoire Naturelle, vol. 6, p. 225-41, Paris, 1955.

[558] INGRAMS W.H. – Bee Keeping in the Wadi Du'an, *Man*, XXXVII, February 1937.

[559] KOHL F.E. – Zoologische Ergebnisse aus Südarabian und Sokotra, In : *Denkschriften der k.u.k. Akademie der Wissenschaften Wien*, phil.-hist. Classe, Edit. Gerold's Sohn Wien 1910, t. 71, p. 169, 301.

[560] LAMBARDI Nello – Yemen : agricoltura e pastorizia, sfruttamento del regno animale e vegetal, denominazioni arabe locali, *R. di Agricoltura Subtropicale e Tropicale*, XLIV, 1950, p. 26-46.

[561] LIBURNAU Lorenz von et HELL-MAYR C.E. – Ein Beitrag zur Ornis Süd-arabiens. Mit « Field-notes » des Collectors G.W. Bury, 1 pl. couleur, Sonderabdruck in : *Denkschriften der kais. Akademie der Wissenschaften*. Ed. A. Hölder Wien, 1902, 19 p.

[562] ROBINSON A.E. – The Camel in Antiquity, *Sudan notes and records*, XIX, 1936.

[563] RYCKMANS Gonzagues – La mention des chevaux dans les inscriptions arabes préislamiques, *Archiv für Orientforschung*, 14, 1941-1944, p. 54-56.

[564] RYCKMANS Jacques – L'apparition du cheval en Arabie ancienne, *Ex Oriente Lux*, 17, 1963, p. 211-226.

[565] SCHWEINFURTH G. – Florengemeinschaft von Südarabien und Norda-bessinien. In : *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde*, Hrsg. v. Berl 1891, a. 18, p. 531-550.

[566] SCLATER Williams Lutley – The birds of Yemen, Southwestern Arabia with an account of his journey thither by the collection Wyman Bury, *Ibis*, série 10, vol. 5, n° 2, april 1917, pp. 129-186.

[567] SERJEANT R.B. – Porcupines in the Yemen, *Arabians Studies*, I (1974), p. 180.

[568] STEINER J. – Flechtenflora Südarabiens. In : *Anzeiger der Akademie der Wissenschaften*, Wien 1896/98, t. 33, p. 168.

[569] STEINDACHNER F. – Fische aus Südarabien und Sokotra, in : *Denk-schriften der k.u.k. Akademie der Wissenschaften*, Wien, phil-hist-Classe, Edit. Gerold's Sohn, Wien 1910, t. 1, 1re partie, p. 123-168.

[570] STEINDACHNER F. – Batrachier und Reptilien aus Südarabien und Sokotra. In : *Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften*, Wien, Math-naturwiss, classe, I. Abtlg. t. 112, p. 7-14, Wien 1903.

[571] VIERHARPPER F. – Zur Flora von Südarabian und Sokotra u.s.w. In : *Denkschriften der k.u.k. Akademie der Wissenschaften*, Wien phil.hist.Classe, édit. Gerold's Sohn, Wien 1910, t. 71, 1re partie, p. 321-340.

[572] WISSMANN Hermann von – Vegetationskarte und vegetationsbilder von Südarabien, in M. Burret, *Die Palmen Arabiens, Botan, Jahrbücher*, (Engler), 73/2, 1943, pl. XV-XXIII.

F – L'HABITAT ET LA CONSTRUCTION (Voir auss n° 31, 228, 356, 363).

[572b] BÂFAQÎH Muḥammad et CHELHOD Joseph – Notes préliminaires sur l'architecture de Shibâm une ville du Ḥaḍramawt (Sud-Yémen), *Studia islamica*, LI, 1980, pp. 179-198.

[573] BAGOT Michel – Les joyeux gratte-ciel de l'Arabie heureuse, *Réalités*, sept. 1975, pp. 68-74.

[574] DOE B. and SERJEANT R.b. – A Fortified towerhouse in Wadi Jirdân (Wâḥidi sultanate), *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, University of London, vol. XXXVIII, part. 1, p. 1-23, part 2, p. 276-295, 1975, ill. Termes techniques..

[575] FAYEIN Claudie – La construction au Yémen, *Bâtir*, n° 44, p. 36-41, Paris, nov. 1954.

[576] FOLCO Michel – Yémen, Arabie Saoudite, *Architecture d'aujourd'hui*, n° 161, avril-mai 1972, pp. 21-24.

[577] HELFRITZ H. – Hochbauten Südarabiens. In : *Öestergards Monatshefte*, édit, Peter J. Östergaard, Berlin-Schönebrg 1932, p. 273.

[578] HELFRITZ H. – Dream cities of South Arabia. Oriental and U.S.A. Skycrapers. Architecture in the Hadhramaut, *Illustrated London News*, 2-4, 1932; pp. 1517-1520, illust.

[579] INGRAMS W.H. – House Building in the Hadhramaut, *The Geographical Journal*, LXXXV, 1935, p. 370-372.

[580] JAMME A. – La serrure des portes au Wadi Beihan, *Revue de l'Institut de Belles-Lettres Arabes*, Tunis, XIII, 1950, p. 259-264.

[581] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on housing in San'â'*, n° 12, may 1971.

[582] PILLET Maurice – Les Gratte-ciel orientaux, Paris, *Urbanisme*, n° 59, VI, 1937, nov. déc., pp. 233-247.

[583] RATHJENS Carl – *Jewish domestic architecture in San'a, Yemen*, with an introduction and an appendix on seventeeth century documents relating to Jewish houses in San'a, by S.D. Goiten, Oriental notes and studies published by The Israel Oriental Society, n° 7, Jérusalem, 1957, 80 p.

[584] SALAIGNAC A. – Les fortifications de Cheikh Saïd, *Revue Française*, vol. 22, 1897.

[585] SERJEANT R.B. – Building and builders in Hadramawt (Sacrifical Rites and Trade Guilds), *Le Muséon*, LXII, 1949, p. 275-284.

[586] SERJEANT R.B. – A Judeo-Arab House-Deed from Ḥabbân (With Notes on the Former Jewish Communities of the Wahidi Sultanate), *Journal of the Royal asiatic society*, 1953, p. 117-131.

[587] SERJEANT R.B. – A Metal Padlock and Keys from Southern Arabia, *Man*, 59, 1959, p. 49.

[588] STURLER Raemakers de – Towns and architecture of the Hadhramaut, *Royal Central Asian Journal*, 1 octobre, part. III, IV, vol. XL, 1953, pp. 241-248.

G – VILLAGES – CITÉS – RÉGIONS (Voir aussi n° 31, 228, 363, 397, 398, 418, 419, 434, 490, 580, 821, 1066).

[589] CHELHOD J. – Introduction à l'histoire sociale et urbaine de Zabid, *Arabica*, t. XXV, fasc. I, 1977, p. 48-88.

[590] City of Ṣan'â', Nomad and city Exhibition, edited by James Kirkman, Museum of Mankind, Department of Ethnography of the British Museum, World of Islam Festival 1976, London, 1976, 83 p.

[591] DAOUD Mahmoud A. – Polotical geography of Aden and Protectorate, *Iraqui geogr. Journal*, I (1962), pp. 1-14.

[592] DE STURLER-RAEMAEKERS – Towns and Architecture of the Hadhramaut. *Journal of the Royal Central Asian society*, 40, 1953, p. 241-248.

[592b] GERHOLM T. – *Market, mosque and mafraj : social inequality in a Yemen town*, University of Stockholm, 1977, 217 p.

[593] GOITEIN Shelomo Dov – Portrait of a yemenite weaver's village, *Jewish Social Studies*, vol. 17, jan. 1955, pp. 2-26.

[593b] GOLVIN L. et FROMONT M.-Ch. – *Thula*, architecture et urbanisme d'une cité de haute montagne en République arabe du Yémen, éditions Recherche sur les Civilisations, mémoire n° 30, Paris, 1984.

[594] GRANDPRE Louis Marie de – Description de Mocka et du commerce des arabes de l'Yémen, in : *Voyages de l'Inde*, Paris, vol. 2, 1801.

[595] GROHMANN Adolf – Saiun, Leyden, *Encyclopédie de l'Islam*[1], tome IV, 1934, p. 78.

[596] GROHMANN Adolf – Shibâm, Leyden, *Encyclopédie de l'Islam*[1], tome IV, 1934, pp. 371-373.

[597] GROHMANN Adolf – Shiḥr, Leyden, *Encyclopédie de l'Islam*[1], tome IV, 1934, pp. 382-384.

[598] KAHLENBERG C. – Djedda und Hodeidah, *Oesterreichische Monatsschrift für den Orient*, vol. 2, n° 6, 1885, pp. 127-130.

[599] KING J.S. – History and description of the island of Perim, *Records of the Bombay government*, n° 49, 1877.

[600] KLIEMAN A.S. – Bab el-Mandeb, The Red Sea in transition, *Orbis*, vol. 11, n° 3, 1967, pp. 758-771.

[601] PROST-TOURNIER Jean-Marc – Sana'a : présentation de la capitale du Yémen, *Revue de Géographie de Lyon*, vol. 50, n° 4, 1975, pp. 361-381.

[602] RATHJENS Carl et WISSMAN Herman von – Sanaa, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, n° 9-10, 1929, pp. 329-353.

[603] REILLY Sir Bernard – The Aden protectorate, *Royal Central Asian Journal*, vol. 28, 1941, p. 132-45.

[604] RHODOKANAKIS Nikolaus – Sanaa, City of Fanaticism, *Travel*, LV, August, 1930, p. 20-24.

[605] ROBSON J. – Aden and its people, *Trans. Glasgow Or. Soc.*, 5 (1923-28), pp. 7-9.

[606] RUTHVEN W.P. – *Land and people of Hadramaut*, Aden Protectorate, New York, 1940.

[606b] *Ṣan'â', an arabian islamic city*, éd. : SERJEANT R.B. and LEWCOCK R., world of Islam festival trust, London, 1983.

[607] SERJEANT R.B. - The Quarters of Tarîm and their Tanṣûrahs, *Le Muséon*, LXIII, 1950, p. 277-284.

[608] SERJEANT R.B. - Notes on Subaihi territory, West of Aden, *Muséon*, 66 (1953), pp. 123-131.

[609] STEFANINI G. - Il Sultano di Makalla. *Riv. Geogr. Ital.*, 32 (1925), pp. 220-223.

[610] STROTHMANN R. - San'â', in : *Encyclopédie de l'Islam*[1], tome IV, 1913.

H - NOMADISME ET DÉSERT (Voir aussi n° 31, 228, 275, 354, 416, 418, 419, 427, 428).

[611] BADW - *Encyclopédie de l'Islam*[2], t. I, p. 896 s.

[612] BARTHOUX J. - Toponomie du désert arabique, 1926, (T : Congr. Intern. Geogr. Cairo).

[613] COUYAT J. - Les Routes d'Aidhab, (notes pour servir à l'histoire du désert Arabique), *Bul. de l'Inst. Fr. d'Arch. orientale*, 1911, pp. 135-143.

[614] DOSTAL W. - The evolution of bedouin life, l'*Antica Societa Beduina*, 1959, p. 11-34.

[615] FAYEIN C. - La vie pastorale au Dhofar, *Objets et mondes*, 11 (1971), pp. 321-332.

[616] HUNTER F.M., SAELY C.W.T. - *The Arab tribes in the vicinity of Aden*, Government Press, Bombay, 1909.

[617] PEPPERDENBOSCH P.G.N. - Nomadism in Arabian Peninsula, *Tidjschrift Econ. Soc. Geog.*, tome 59, 1968, pp. 335-446.

[618] THESIGER W.P. - The Badu of South Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 26, 1939, pp. 72-92.

[619] THESIGER W.P. - Desert Boderland of Oman, *The Geographical Journal*, CXVI, 1950, p. 138-171.

[620] THESIGER W.P. - The Badu of Southern Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, n° 37, jan. 1950, pp. 53-61.

[621] THOMAS Bertram - Among some Unknown Tribes of South Arabia, *Journal of the R. Anthropological Institute*, 59, 1929, p. 97-111.

[622] WISSMANN Hermann von - Arabien Bauern und Beduinenland, *Forschungen und Fortschritte*, 18, 1942, p. 219-221.

[623] WISSMANN H. von, KUSSMAUL F. - Badu, The History of origin of Nomadism in its geographical aspect, Leyden, *Encyclopédie de l'Islam*, 1959, pp. 874-889, (éd. franç., p. 899-906).

I - MIGRATIONS - ROUTES - VOIES MARITIMES (Voir aussi n° 252, 645, 664, 680).

[624] CLOUET A.G. - La navigation au long cours yéménite de nos jours vers l'Afrique orientale, *Pount*, n° 12, pp. 13-18.

[624b] CLOUET A.G. - La navigation yéménite au long cours vers l'Afrique orientale, Mouvement de population dans l'océan Indien, *Actes du IV^e congrès de l'Association historique internationale de l'océan Indien et du XIV^e colloque de la Commission internationale d'histoire maritime*, 4-9 sept. 1972.

[625] COUYAT J. - Ports gréco-romains de la mer Rouge et les grandes routes du désert arabique, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1910, p. 525-542.

[626] DAHYA B.U.D. - Yemenis in Britain : an arab imigrant community, *Journal of the Institute of Race Relations*, n° 6, pp. 177-190.

[627] DUNCAN J. – Routes in Southern Arabia, *Antiquity*, 13, 1939, p. 361-365.

[628] GROSSET-GRANGE H. – Comment naviguent aujourd'hui les Arabes de l'océan Indien, *Arabica*, XIX, 1972, p. 46-77.

[629] HOURANI Faldo George – *Arab seafaring in the Indian ocean in ancient and early medieval times*, Beyrouth, Khayats, 1963, 131 p.

[629b] KLEBNIKOFF Serge de – Les travailleurs immigrés de la Péninsule, in *La Péninsule arabique d'aujourd'hui*, t. I, p. 191-218.

[630] NADVISYED Sulayman – The early relations between Arabia and India, *Islamic Culture*, XI, 1937, p. 172-179.

[631] NILKANTA SASTRI K.A. – Southern India, Arabia and Africa, *New Ind. Ant.*, I, (1938-39), pp. 24-36.

[632] PANKHURST R. – Ethiopia and the Red sea and Gulf of Aden ports in the nineteenth and twentieth centuries, *Ethiopia observer*, 8 (1964), pp. 37-104.

[633] PHILBY H. St John B. – African contacts with Arabia, *Journal of the Royal African Society*, vol. 38, 1939, p. 34-46.

[634] POULOS Constantine – The transplantation of the yemenites ; a people in danger of becoming a problem in the new land, *Commentary*, vol. 12, n° 1, july 1951, pp. 29-33.

[635] RYCKMANS G. – La route de l'encens au pays de la reine de Saba, *L'illustré*, 52, 23 décembre 1954, p. 4-6.

[636] SERJEANT R.B. – The ports of Aden and Shihr (mediaeval period), dans Les grandes escales, I. *Recueils de la Société Jean Bodin*, 32, 1974, p. 207-224.

[637] SNOUCK HURGRONJE C. – Arabie en cost India, Leiden, 1971, traduction française dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 57-58, Paris 1908, pp. 60-80, (leçon d'ouverture du cours d'arabe à l'université de Leiden, prononcée par le Professeur Snouck Hurgronje le 23 janvier 1907.

[638] SNOUCK HURGRONJE C. – L'Arabie et les Indes Néerlandaises, *Revue de l'Hist. des Religions*, 57 (1908), pp. 60-80.

[639] STARK Freya – Notes on the Southern Incense Route of Arabia, *Islamic Cumture*, X, 1936, p. 193-212.

[639b] SWANSON Jon C. – Histoire et conséquences de l'émigration hors de la République arabe du Yémen (*La Péninsule Arabique d'Aujourd'hui*, t. II, p. 106-133).

[640] THOMAS Bertram – *The Near East and India*, London, 1928.

[641] TIBBETTS G.R. – Arab Navigation in the Red Sea, *The Geographical Journal*, CXXVII, 1961, p. 322-334.

[642] TIBBETTS G.R. – Arab Navigation in the Indien ocean before the Coming of the Portuguese, *Oriental Translation Fund*, New Series, vol. XLII, London Royal Asiatic Society), 1971.

[643] U'SHA A.S. – Arabia and its early contacts with India, *Ann. Or. Res. Un. Madras*, 13 (1957), Persian section, pp. 47-59.

[644] YUSUF S.M. – Al Ranaj : the route of Arab mariners across the Bay of Bengal and the Gulf of Siam in the 3rd and 4th centuries A.H., 9th and 10th centuries A.D., *Islamic culture*, 29 (1955), pp. 77-103.

III - L'HOMME ET SON PASSÉ

A - GÉNÉRALITÉS (Voir aussi n° 28, 35, 52, 92, 180, 186, 391, 406, 417, 478, 493, 505, 589, 599, 631, 633, 1075).

[645] BECKINGHAM C.F. - The Red Sea in the sixteenth century, *J. Manch. Univ. Eg. & Or. Soc.*, 25 (1947-53), pp. 28-36.

[646] BERREBY Jean-Jacques - Yémen, synthèse historique, sociale, économique et politique. *Documentation Française*, Notes et études documentaires, n° 2141, Paris, 1956.

[647] BERREBY Jean-Jacques - Le Yémen, berceau des Arabes, *Confluent*, n° 8, jan. 1957, pp. 11-12.

[648] CAHEN C. and SERJEANT R.B. - A fiscal survey of the medieval Yémen. Notes preparatory to a critical edition of the Mulahhaṣ alfitan of Al-Hasan b. 'Ali al-Sharîf al-Ḥusaynî, *Arabica*, 4 (1957), pp. 23-33.

[649] CATON THOMPSON Gertrude - *A temple in the Hadramaut*, New York, Asia, 1939, pp. 294-299.

[650] CATON THOMPSON Gertrude - *The tombs and moon temple of Huraidha*, London, 1941.

[651] CAUSSIN DE PERCEVAL - *Essai sur l'histoire des Arabes*, Paris, Didot, 1847, t. I, pp. 39-161.

[652] CHASTEL A. - La légende de la reine de Saba, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXIX, 1939, p. 204-225 et CXX, 1939, p. 27-44 et 160-174.

[653] CHELHOD Joseph - Premier colloque international sur la civilisation yéménite, *l'Afrique et l'Asie*, n° 108, 1976, p. 51-53.

[654] CHELHOD Joseph - Le Yémen, cet inconnu, *Pount*, n° 12, pp. 3-11.

[655] COON Carleton S. - *Caravan, The Story of the Middle East*, 1952.

[656] CRICHTON A. - *History of Arabia ancient and modern*, 2 vol. London, 1833.

[657] CROOKE W. - The Queen of Sheba, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1913, p. 685-686.

[658] DERAMEY J. - La reine de Saba, *Revue d'Histoire religieuse*, XXIX, 1894, p. 296-328.

[659] DERENBOURG H. - *Oumâra du Yémen, sa vie et son œuvre* : I. (Publication de l'Ecole des Langues orientales vivantes), Paris, E. Leroux, 1897 ; II. Partie arabe : Poésies, épîtres, biographies, notices en arabe par Oumâra et sur Oumâra, Paris, 1902.

[660] DOE D.B. - *Aden in history*, Aden, Government printer, sept. 1965, 26 p.

[661] DOE B. - *Southern Arabia*, London, Thames and Hudson, 1971, 267 p. (New aspects of antiquity).

[662] DOE B. - Ancient capitals from Aden, *Arabien studies*, I (1974), p. 176-179.

[663] FARIS NABIH AMIN - *The Antiquities of South Arabia*, being a translation from the Arabic, with linguistic, geographic, and historical notes of the Eighth Book of al-Hamdani's *al-Iklil*, by... (Princeton Oriental Texts, vol. III), Princeton, 1938, voir n° 668.

[664] FERRAND G. - Le pilote arabe de Vasco de Gama, *Ann. Géog.*, 31 (1922).

[665] FIELD Henry - Body-Marking in Southwestern Asia (*Papers of the Peabody Museum of Archeology and Ethnology*, Harvard University, vol. XLV, n° 1), Cambridge (Mass.), 1958.

[666] FORKE Alfred – Mu wang und die Königen von Saba, *Mitteillungen für Orientalische Sprachen*, vol. 7, 1904, pp. 117-172.
[667] GOTTSCHALK H.L. – Der Jemen in islamischer Zeit, ein geschichtlicher Überblick, *Bustan*, 1962 (4), pp. 2-7.
[668] HAMDÂNI Abu Muḥammad... Ibn ya' qûb – *Kitâb al-Iklîl*, t. I, édité par al-Akwa', Le Caire, al-maktaba al-yamaniyya, 2, 1963 ; t. II, édité par al-Akwa', al-maktaba al-yamaniyya, 3, 1967 ; t. VIII, édité par Faris, Princeton, 1938 (voir n° 663) ; t. X, édité par Khatîb, Le Caire, 1368 h.
[669] HART Jane Samiley – Basic chronology for a history of the Yemen, *The Middle East Journal*, XVII, Winter-Spring, 1963, p. 144-153.
[670] HITTI Ph.K. – *History of the Arabs from the Earliest Time to the Present*, London, 1943 ; 6e éd. revue et augmentée, 1956.
[671] HOFNER Maria et WISSMANN Herman von – *Beiträgezur historischen geographic des vorislamischen Südarabien*, Wiesbaden Frantz Steiner-verlag, 1952.
[672] HOMMEL F. – Geschichte und Geographie Südarabiens – In : *Das Ausland* (1893 fusionné avec Globus) Edition Cotta'sche Buchhandlung Stuttgart, 1883, a. 56, p. 512-517.
[673] HOMMEL F. – Das landeler königin von Saba, *Deutsche Rundschau für Geographic und Statistik*, n° 8, August 1901, pp. 227-240.
[674] HOMMEL F. – Geschichte Südarabiens in Umriβ. In : *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, 1927, t. I, p. 57-108, édit. 0, Harrasso-witz, Leipzig.
[675] IBN AL-MUJÂWIR – *Târîkh al-mustabṣir*, éd. par Oscar Löfgren, Leiden, brill, 1954.
[676] LABROUSSE Henri – Les expéditions françaises du XVIIIe siècle en mer Rouge et au Yémen, *Pount*, (Djibouti), VI, 1969, p. 3-12.
[677] MACRO E. – Yemen and the western world since 1571, London, C. Hurst & C°, 1968.
[678] MAC LEAN Neil – The war in the Yemen, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 51, part. 2, April 1964, pp. 102-111.
[679] PHILBY Harry St-John Bridger – Arab historians, and ancient history, *Background of Islam*, 1947, pp. 127-140.
[679b] PLATE W. – Ptolemy's knowledge of Arabia especially of Hadhramaut and the wilderness of Ahgaf, London, Extrait *Cornhill Magazine*, n° VIII, 1845, 11 p.
[680] RÂ'ID 'Abdallâh – 'alâ'iq-al-ḥabasha bi-al-bilâd al-'arabiyya, in *Revue de l'Académie arabe*, Damas, VIII, 1928, p. 65-76, 149-159.
[681] RIHANI Ameen Fareo – Ibn Saud und Imam Jahia, *Europäische Gespräche*, vol. 7, n° 7, Juli 1929, pp. 333-347.
[682] ROUET Gaston – La question du Yémen, *Questions Diplomatiques et Coloniales*, 16 avril 1910, pp. 475-491.
[683] SALT H. – *Voyage to Abyssinia in which are included a concise narrative of events in Arabia*, Felix, London, 1814.
[684] SERJEANT R.B. – A Battle Axe from Habban, Wahidi Sultanate, Aden Protectorate, *Man*, 53, 1953, p. 120-121.
[685] SERJEANT R.B. – Yemen inside out, *The Guardian*, 26 janvier 1967.
[686] STARK Freya – The Arab background, *Islamic culture*, 23 (1949), pp. 117-119.
[687] TOY B. – *The Highway of the three Kings*, Arabia from South to North, London, 1968.
[688] WENNER Manfred W. – *The modern Yemen, 1918-1966*, Baltimore [Ma.], John Hopkins Press, 1967, 257 p.

[689] WISSMANN Hermann v. – Zur Geschichte und Landeskunde von Alt-Südarabien, in : *Sitzungsberichte der Österr. Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Classe, Sammlung Eduard Glaser, 14 fig. 6 pl. chronologiques, 10 cartes, avec bibliographie, édit, Böhlau in Komm. Graz-Wien-Köln, 1964, 485 p.

[690] ZWEMER S.M. – Ingrams' Peace in Hadramaut, *Muslim World*, 33 (1943), pp. 79-85.

B – PREHISTOIRE (Voir aussi 140 b, 429, 436, 684)

[691] BUTZER K.W. – Late Glacial and Postglacial Climatic Variations in the Near East, *Erdkunde*, XI, 1957, p. 21-35.

[692] CATON-THOMPSON G. – Some Palaeoliths from South Arabia, *Proceedings of the Prehistoric Society*, XIX, 1953, p. 189-218.

[693] CATON THOMPSON G. – The Evidence of South Arabian Palaeoliths in the Question of Pleistocene Land Connection with Africa. *Third Pan-African Congress on Prehistory*, London, 1957, p. 380-384.

[694] CORNWALL P.B. – A Lower Paleolithic Hand-Axe from Central Arabia, *Man*, 121, 1946.

[695] DE BAYLE DES HERMENS Roger – Première mission de recherches préhistoriques en République Arabe du Yémen, *L'Anthropologie*, t. 80, n° 1, 1976, p. 5-37.

[695b] DE BAYLE DES HERMENS Roger – Note préliminaire sur une première mission de recherches préhistoriques en République arabe du Yémen, *Pount* (Djibouti), n° 14, 4e année, p. 39-46.

[696] DOE D.B. – Notes on pottery found in the vicinity of Aden, Government of Aden, *Aden, Antiquities report*, 1960-61, p. 3-20, figures.

[696b] DOE D.B. – The Site of 'Am'adiya near Mukeiras, on the Audhali Plateau, South West Arabia, in *Aden, Antiquities Report*, Bulletin n° 2, May 1963, p. 1-12.

[697] DOE D.B. – Pottery Sites Near Aden, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1963, p. 150-162.

[698] DOE D.B. – The Wadi Shirjan, *Antiquities*, Bulletin n° 4 (Appendix to the Department of Antiquities Report, 1961-63), Aden, August 1964, p. 1-3.

[699] DOE D.B. – Ghanam al-Kuffâr, in the Wadi Ahwar, *Antiquities*, Bulletin n° 6, Aden, March 1965, p. 1-13.

[700] DOE D.B. – Pottery sites near Aden, *Aden, Antiquities*, Bulletin n° 5, march 1965, Department of Antiquities Publications, sans pagination, 27 p. illustré.

[701] DOSTAL W. – Zur Megalithfrage in Südarabien in *Festschrift Werner Caskel*. Leiden, 1968, p. 51-63.

[702] FIELD H. – New Stone Age Sites in the Arabian Peninsula, *Man*, 55, 1955, p. 136-138, 1 fig.

[703] FIELD H. – North Arabian desert archaeological survey, 1925-50. With contr. by E. Andrau, D. Garrod and E. Schoeder, 1960, (Pap. *Peabody Museum Archeological Ethn. Harvey*, Un., XLV 2.

[704] FIELD H. – Stone Implements from the Rub' al-Khali, *Man*, 60, 1960, p. 25-26.

[705] FIELD H. – Carbon-14 Date for a « Neolithic » Site in the Rub'al-Khali, *Man*, 60, 1960, p. 172.

[705b] GARBINI G. – Antichita yemenite, *Annali Instituto Orient di Napoli*, vol. 30, 1970, p. 400-404, 537-548.

[706] GRANLY L.M. – Neolithic flint implement assemblages from Soudia Arabia, *Journal Near East stud.*, 30, 3, p. 177-185.

[707] [AL] KITAL R.A., CHAN Lui-Heung and SAYRE Edward V. – Neutron Activation Analysis of Pottery Sherds from Hajar Bin Ḥumeid and Related Areas, in VAN BEEK GUS W. *Hajar Bin Ḥumeid*, Appendix II, p. 387-398.

[708] LANE Arthur and SERJEANT R.B. – Pottery and Glass Fragments from the Aden Littoral, with Historical Notes. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1948, p. 108-133.

[709] LANE Arthur and SERJEANT R.B. – Pottery and Glass Fragments from Aden Littoral, Aden, *Antiquities*, Bulletin n° 5, March 1965, Department of Antiquities publications, sans pagination, 26 p.

[710] MEUNIER S.T. – Fossiles nouveaux provenant d'Arabie, *Le Naturaliste*, n° 36, 1888, pp. 204-205.

[711] Notes on sites visited in the vicinity of Aden in the Abdali State, *Aden, Antiquities*, Report for the year 1964-65 and Bulletin n° 7, September, 1965, p. 9-19.

[712] PAYNE J.C. and HAWKINS S. – A Surface Collection of Flints from Habarut in Southern Arabia, *Man*, 240, 1963, p. 185-187.

[713] PETERS Hermann – Al Hedjar al Gaimah (al-Higâr al-Qâ'ima), Ein jemenitisches Stonehenge ?, *Jemen-Report*, 5, 1974, 3 p.

[714] SODERSTROM Thomas R. – Impressions of Cereals and Other Plants in the Pottery of Hajar Bin Humeid, in BAN BEEK GUS W., *Hajar Bin Humeid*, Appendix III, p. 399-407.

[715] WEBER Otto – Studien zur südarabischen Altertumskunde. I. Das Alter des minäischen Reiches. Bemerkungen zur minäischen Königsliste. In : *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesselschaft*, Leipzig, 1901, a. 5, cah. 1, 60 p.

[716] WEBER Otto – Studien zur südarabischen Altertumskunde. III. 3 pl. In : *Mitteilungen der vorderasiatischen Gesselschaft*, Leipzig, 1908, a. 5, cah. 2, 102 p.

[717] ZEUNER F.E. – Neolithic sites from the Rub-al-Khali, Southern Arabia, *Man*, 209, 1954, p. 133-136.

C – ARCHÉOLOGIE (Voir aussi n° 28, 130, 140 b, 141, 184, 186, 188, 202, 216, 357, 358, 455, 539, 563, 649, 650, 716).

[718] BENARDELLI G. et PARRINELLO A.E. – Note su alcune localita archeologiche del Yemen, *Istitute orientale di Napoli. Annali*, vol. 30, nuova serie XX, p. 117-120, un plan, 10 planches.

[719] CLEVELAND Ray L. – The Sacred Stone Circle of Khor Rori (Dhofar), *Bulletin of the Am. schools of or. res.*, 155, October 1959, p. 29-31.

[720] COMFORT Howard – Some Imported Pottery at Khor Rori (Dhofor), *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, 160, December 1960, p. 15-20.

[721] GERLACH E. – *Sand upon the temples of Arabia – Archaeologists on the traces of the Queen of Saba*, Leipzig, Brockhaus, 1966, 362 p.

[722] HAVELY Joseph – Rapport sur une mission archéologique dans le Yémen, *Journal Asiatique*, série 6, vol. 19, 1872, pp. 5-98, 129-266, 489-547.

[723] PEARN Norman, STERN Barlaw – *In quest of Shabwa*, London, Nicholson, 1937, 258 p.

[724] VAN BEEK Gus W. – Recovering the ancient civilization of Arabia, *The Biblical Archaeologist*, vol. 15, n° 1, 1952, pp. 2-18.

D – HISTOIRE ANCIENNE (Voir aussi n° 52, 66, 186, 498, 543, 657, 660, 661, 663, 668, 670, 671, 679, 716, 721, 1063).

[725] BEESTON A.F.L. – Kingship in ancient south Arabia, *Journal of the economic and social history of the Orient*, (Leiden), 15, 1972, p. 256-268.

[726] CONTI ROSSINI C. – Expéditions et possessions des Habasat en Arabie. *Journ. Asiatique*, ser. II, 18 (1921), pp. 5-36.

[727] CRISTIAN V. – Akkader und Südaraber als ältere Semitenschichte. In : *Anthropos*, (Freiburg), 1919/20, a. 14/15, p. 729-739.

[728] FAZY R. – L'expédition d'Aelius Gallus en Arabie méridionale. *Bulletin de la Société Suisse des Etudes Asiatiques*, vol. 5, 1943, pp. 3-31.

[729] GLASER Eduard – Punt und die südarabischen Reiche. In : *Mitteilungen dervorderasiatischen Gesellschaft*, IV/2, 1899, p. 51-122.

[730] GLASER Eduard – *Altjemenische nachrichten*, Munich, 1906.

[731] HOURANI Faldo George – Did roman commercial competition ruin South Arabia ? *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 2, n° 4, Oct. 1952, pp. 291-295.

[732] KRUGER Heinrich – *Der feldzug des Aelius Gallus nach dem glücklischen Arabien under Kaiser Augustus*, Wismar, 1862.

[733] NALLINO Carlo Alfonso – L'Egypte avait-elle des relations directes avec l'Arabie Méridionale avant l'âge des Plotémées ? *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie*, vol. 30, 1931, pp. 465-475.

[734] NALLINO Carlo Alfonso – Due recenti publicazioni italiane sull'arabo meridionale preislamico – *Oriente Moderno*, vol. 9, n° 8, Août 1931, pp. 395-405.

[735] PERRON A. – Lettre sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, de l'époque du petit Tobbâ, du siège de Médine, et de l'introduction du Judaïsme dans l'Yémen, *Journal Asiatique*, série 3, vol. 6, oct.-nov. 1838, pp. 353-385, 433-434.

[736] PHILBY Harry St John Bridger – Notes on the last kings of Saba. *Le Muséon*, vol. 63, n° 3-4, 1950, pp. 269-275.

[737] PIGULEVSKAJA N. – Les rapports sociaux à Nadjran au début du VI^{e} siècle de l'ère chrétienne, *Journal of econ. and soc. hist. of the Orient*, III, 1960, p. 113-130, et IV, 1961, p. 1-14.

[738] RHODOKANAKIS N. – Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft I. In : *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1919, Bd 194.

[739] RHODOKANAKIS N. – Katabanische Texte zur Bodenwirtschaft II. In : *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1922, Bd 198.

[740] RHODOKANAKIS N. – Das öffentliche Leben in den alten südarabischen Staaten. In : *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*, 1927, t. I, p. 109-142, édit. O. Harrassowitz, Leipzig.

[741] RODINSON Maxime – L'Arabie avant l'Islam. In : *Histoire Universelle* Paris, Gallimard, N.R.F. tome II.

[742] RYCKMANS G. – Petits royaumes sud-arabes d'après les auteurs classiques, *Le Muséon*, 70, 1957, p. 75-96.

[743] RYCKMANS Jacques – *L'Arabie chez les auteurs classiques*, Louvain, 1947, en polycopié.

[744] RYCKMANS Jacques – L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam. *Bibliothèque du Muséon*, n° 28, Louvain, 1951.

[745] RYCKMANS Jacques – Some Recent Views on the Public Institutions of Saba (Ancient South Arabia), *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 1, 1971, p. 24-26.

[746] SCHWEINFURTH Georg August – *Sur certains rapports entre l'Arabie Heureuse et l'Ancienne Egypte résultant de son dernier voyage au Yémen*, Genève, 1890.

[747] SPRENGER A. – The campaign of Aelius Gallus in Arabia. *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 6, part. 1, 1972, pp. 121-141.

[748] VAN BEEK Gus W. – Frankincense and myrrh, *The Biblical Archaeologist*, vol. 23, sept. 1960, pp. 70-95.

E – PERIODES ISLAMIQUES (Voir aussi n° 52, 186, 391, 405, 410, 589, 632, 633, 651, 659, 663, 667, 668, 670, 675, 681, 1064, 1075).

[749] CUMMING-BRUCE A.P. – The emergence of Aden since 1956, *Royal Central Asian Journal*, 49 (1962), pp. 307-316.

[750] DESFONTAINES Pierre François Guyot – *Relation de l'expédition de Moka en l'année 1737 sous les ordres de la Garde*, Paris, Jazier, 1739.

[751] GODCHOT J.E. – *Les Constitutions du Proche et du Moyen-Orient*, Paris, Sirey, 1957, 442 p., pp. 429-431.

[752] HAMDANI Husain F. al – Life and times of Queen Saiyidah Arwa, the Sulaihid of the Yemen, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 18, n° 4, Oct. 1931, pp. 505-517.

[753] HASSAN Ali ibn – *A history of the Resuly dynasty of Yemen*, London, Luzac and C°, 1918 (voir n° 762).

[754] HUNTER F.M. – *An account of the British settlement of Aden in Arabia*, London, Trunber, 1877, XII, 232 p. cartes, (1968, Frank Cass and C° Ltd).

[755] IBN AL-DAYBA' 'Abd al-Raḥmân ibn 'Ali – *Bughyat al-mustafîd fi akhbâr madînat Zabîd*, manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, fonds arabe n° 6069 ; autre exemplaire n° 5897 (voir n° 759).

[756] IBN AL-DAYBA' 'Abd al-Raḥmân ibn 'Ali – *Al-faḍl al-mazîd 'ala bughyat al-mustafîd*, Manuscrit de la Bibliothèque Nationale du Caire.

[756b] IBN AL-DAYBA' – *Neuf siècles d'histoire de l'Arabie du Sud* : 622-1517, « Le souhait de celui qui s'intéresse aux événements de la ville de Zabid », suivi du supplément : « Le surcroît de mérite », édition critique par J. Chelhod, Centre d'études et de recherches yéménite, Sanaa ; Beyrouth, Dâr al-'awda, 1983.

[757] INGRAMS Harold – *The Yemen, imams, rulers and revolutions*, London, John Murray, 1963, et New York, Praeger, 1964.

[758] 'ISA IBN LUṬFALLA IBN AL-MUṬAHHAR – *Rawḥ al-ruḥ fima ḥadatha ba'da al-mi'a al-tâsi'a minal-fitani w-al-futûh*, Manuscrit de la Grande Mosquée de Sanaa.

[759] JOHANNSEN Carl Theodor – *Historia Iemanae*, Bonn, 1829 (voir n° 755).

[760] KAY Henri C. – *Yaman its early medieval history by Najm Addin'Omârah al-Hakami*, London, Gregg, 1968, 492 p. (voir n° 770-771).

[761] [AL]-KHAZRADJI Ali ibn al-Ḥasan – *Kitab al-'uqûd al-lu'lu'iyya fî tarîkh al-dawla al-rasuliyya*, Gibb Memorial, vol. III, E. Brill Leiden, London, 1913. Autre édition : *The pearl-strings*. A History of the Resuliyy dinasty of Yemen, with transl. intr. ann., index, tabl. and maps by J.W. Redhouse, ed. by E.G. Browne, R.A. Nocholson and A. Rogers, 1906-1918, 5 vol.

[762] KRENKOW F. – Art. Ṣulaiḥides, *Encyclopédie de l'Islam*, 1re édition.

[763] LABROUSSE Henri – L'épopée portugaise en mer Rouge (1507-1560), *Pount*, Djibouti, X, 1972, p. 3-13, bibliog.

[764] LEWICKI Tadieuz – Les Ibadites dans l'Arabie du Sud au Moyen-Age, *F.O.I.*, 1959, pp. 3-18.

[765] LÖFGREN Oscar O. – *Arabische Texte zur Kenntnis der Stadt Aden im Mittelalter*. Abu Mahrama's Adengeschichte nebst ein schlagigen Abschnitten aus den Werken von Ibn al-Muğâvir, al-Ğanadi und al-Ahdal, mit Anmerkungen, ed O.O. Löfgren : I. Zur Topographie ; II. Biographien und Glossar, Uppsala, 1936-1950.

[766] LÖFGREN Oscar, IBN AL-MUĞÂWIR – Descriptio Arabiae Meridionalis, *Ta'riḫ al-mustabṣir*, edit Pars prior de Groeje, XIII : 1, 1951, Pars posterior (vol. XIII : 2), 1954, Leiden.

[767] MUIR J. – Reminiscências portuguesas na Arabia oriental, *Bol. Soc. geog. Lisboa*, 79 (1961), pp. 33-46.

[768] NAHRAWALI Qutb al-Dîn Muhammad al- – *Al-barq al-Yamânî fi al-fatḥ al-'Uthmâni*, Riyâd, Dâr al-Yamâmâ, 1967, 87 + 543 p.

[769] NORRIS H.T. and PENHEY F.W. – The historical development of Aden's defences. *Geog. Journ.* 121 (1955), pp. 11-20.

[770] 'OMÂRA Najm al-Dîn – *Al-Mufîd fî 'akhbâri Ṣan'â' wa zabîd*, édité par Al-Akwa' sous le titre : *Ta'rîkh al-Yaman* (Le Caire), 1387/1967 (voir n° 760 et 771).

[771] OMARAH Najm Ad-Din Al-Yamani – *Yaman, its early medieval history*. Also the abridged history of its dynasties by Ibn Khaldoun and an account of the Karmatians of Yemen by Abu Al Baha Al-Janadi. Trans. by Henry Cassels Kay, London, Edward Arnold, 1892, 359 p.n.é.

[772] PLAYFAIR H.L. – *A history of Arabia Felix or Yemen*, from the commencement of the christian era to the present time, including an account of the british settlement of Aden. Selections from the Records of the Bombay Gov., n° 49; new ser., 1859, repr. Farnborough, Gregg International, 1970.

[773] [AL]-RÂZÎ Aḥmad ibn 'Abdalla – *Kitâb Tarîkh madinat Ṣan'â', Sanaa*, 1974.

[774] ROSSI Giovanni Battista – Dell' Yemen e dell' ultima insurrezione araba. *Nuova Antologia*, XLVI, 1893, p. 335-352.

[775] SÂLIM Al-sayyid Muṣtafa – *Al-Fatḥ al-'uthmâni al-'awwal l-il-yaman*, éd. ma'had al-buḥuth w-al-dirâsât al-'arabiyya, Le Caire, 1974.

[776] SANCEAU E. – Uma narrativa da expedição Portuguesa de 1541 ao Mar Roxo, *Studia, Centro de Est. hist. ultra-marinos*, 9, 1962, pp. 199-234.

[777] SCOTT Hugh – The Yemen in 1937-1938, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXVII, 1940, p. 21-44.

[778] SERJEANT R.B. – Historians and historiography of Hadramawt. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1962, XXV, pp. 239-261.

[779] SERJEANT R.B. – *The Portuguese off the South Arabian Coast* : Hadrami Chronicles, with Yemeni and European Accounts of Dutch Pirates of Mocha in the Seventeenth Century. London, Oxford University Press, 1963.

[780] [AL]-SHAMÂḤI 'Abdalla ibn'abd al-Wahhâb – *Al-Yaman, al-insân, wal-ḥaḍâra*, s.l., 1972.

[781] SHÂMI Aḥmad Muḥammad al- – *Imâm al Yaman, Aḥmad Ḥamîdud-dîn*, Bayrût, 1965.

[782] SHARAF AL-DÎN Aḥmad Ḥusayn – *Al-Yaman 'abra al-târîkh*, Le Caire, 1964.

[783] SHUMAN L.O. – *Political history of the Yemen at the beginning of the 16th Century*, Amsterdam, Druk Groningen, 1961, 142 p.

[784] SILVESTRE DE SACY Antoine Isaac – Ma foudre du Yémen ou conquête du Yémen par les Ottomans, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 4, 1799, pp. 442-504.

[785] SMITH G.R. – *The Ayyûbids and early Rasûlids in the Yemen (1173-1295)*, London, Gibb Memorial, 1974, vol. 1, 590 p., 1978, v.2.

[786] TÂMIR 'Ạrif – *Arwâ bint al-Yaman*, Le Caire, Dâr al Ma'ârif, *Col. Iqra'*, 1970.

[787] TRITTON A.S. – Yemen in the seventeenth Century, *Proc. and All-India Or. Conf.*, 1922, pp. 579-582.

[788] TRITTON A.S. – The rise of the Imams of Sanaa (1006 to 1050 A.H.). *Journ. of Indian History*, I (1921-22), pp. 373-396 ; II (1922-23), pp. 67-106.

[789] TRITTON Arthur S. – *The rise of the Imams of Sanaa*, London, Oxford University Press, 1925.

[790] VECCIA VAGLIERI L. – Notizie aneddotiche su Ibn Sa'ud, l'Imâm Yahya ed il Yemen, *Oriente Moderno*, 14 (1934), pp. 417-433.

[791] [AL] WÂSI'Î 'Abd-al-Wâsi' ibn Yaḥya – *Tarîkh al-Yaman*, Le Caire, 1947.

[792] WAVELL A.J.B. – *A modern pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa*, London, Constable, 1912.

[793] WUSTENFELD F. – Jemen im 11-(17) Jahrhundert : Kriege der Türken, die Imâme und die Gelehrten. In : *Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften*. Edit. Akademie der Wissenschaften, Göttingen 1885, T. 32 II, p. 3-127, Phil.-hist. Classe.

[794] YAḤYA IBN AL-ḤUSAYN IBN AL-QÂSIM – *Ghâyat al-'amâni fi 'akhbâr al-quṭr al-yamâni*, édition critique de Sa'îd 'Âshur, Dâr al-Kâtib al 'arabi. Le Caire, 1968.

[795] ZETTERSTEEN K.V. – Über abü Mahrama's *ta'rikh thaghr' Adan. Festschrift Meinhof*, 1927, pp. 364-370.

F – HISTOIRE RELIGIEUSE (Voir aussi n° 109, 498, 651).

[796] *Anfänge des Christentums in Südarabien*, In : *Der Orient. Hrsg. v. J. Lepsius*. Edition Missionshandlung und Verlag Lepsius. Fleischmann u. Grauer. Potsdam, 1931, a. 13, p. 83-87.

[797] ANSALDI Cesare – *Il Yemen, nella historia nella legenda*, Roma, Sindicato italiano artigrafiche, 1933. (Collezione di opere e di monographie a cura del Ministero delle Colonie, n° 17).

[798] ARENDOUK Cornelius Van – *Les débuts de l'Imamât Zaydite au Yémen*, Leyde, E.J. Brill, 1960, 379 p. trad. franç. par Jacques RYCMANS (Publications de la fondation de Goeje, n° 18).

[799] HUART Clément – Wahb ben Monabbih et la tradition judéo-chrétienne au Yémen, *Journal Asiatique*, série 10, vol. 4, sept.-oct. 1904, pp. 331-350.

[800] RYCKMANS Jacques – La persécution des Chrétiens Himyarites au VI^e siècle, *Institut Historique et Archéologique Néerlandais de Stamboul*, vol. 1, 1956.

[801] RYCKMANS Jacques – Il Christianismo nell'Arabia del Sud preislamico. *Atti del Convegno Internazionale sul tema : l'Oriente Cristiano nelle Storia della Civiltà – Academia Nazionale Line*, 1964, pp. 413-453.

[802] SERJEANT R.B. – Hûd and Other Pre-Islamic Prophets of Hadramawt, *Le Muséon*, LXCII, 1954, p. 121-179 et 2 pl.

[803] YÂQÛT AL-ḤAMWI – *Mu'jam al-buldân*, Dâr Sâdir-Dâr Bayrût, 1957.

IV – L'HOMME ET LA SOCIÉTÉ

A – GÉNÉRALITÉS (Voir aussi n° 17, 18, 35, 388, 426, 634, 743, 1106, 1110).

[804] ARAB INFORMATION CENTER – *Education in the Arab States*, New York, janv. 1966, Informations Paper, n° 26.

[805] BLASUTTI Renato et LEVI DELLA VIDA Georgio – Arabia : Anthropologia, *Enciclopedia Italiana di Scienze* – Roma, 1929, 3 vol. p. 886.

[806] CHELHOD Joseph – Recherches ethnologiques au Yémen : Problèmes et perspectives – *Objets et Mondes*, vol. 10, été 1970, pp. 119-134.

[807] CHELHOD Joseph – L'Ethnologie du Yémen, *La Recherche*, vol. 5, n° 41, janv. 1974, pp. 5-13.

[808] CIPRIANI Lidio – Osservazioni anthropologiche su indegeni asiatici Africani : arabi dello Yemen, *Archivio per l'Anthropologia e l'Etnologia*, vol. 60-61, 1931, pp. 136-164.

[809] COON Carleton S. – *Histoire de l'Homme*, trad. franç. par Noël Calef, Paris, Calmann-Lévy, 1958.

[810] DOSTAL Walter – Zur Problem der Mädchenbeschneidung in Arabien, in : *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, VI (N.F.I.), 1958, p. 83-90.

[811] DOSTAL Walter – Vorläufige Ergebnisse einer Untersuchung zur Festsellung der politischen Meinungsbildung in Südarabien, in : *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, XCV, 1965, p. 1-21.

[812] DOSTAL Walter – Sozio-ökonomische Aspecte der Stammesdemokratie in Nordost-Yemen, *Sociologus*, N.S. 24, 1974, pp. 1-15.

[813] FAYEIN Claudie – Populations des hauts-plateaux yéménites, Arabie du Sud, *Comptes-rendus sommaires des séances de l'Institut Français d'Anthropologie*, vol. 8, n° 97, p. 13-14, Paris, 1954.

[813b] FAYEIN Claudie – Al-Zohrah, village de la Tihâma, *Objets et Mondes*, 13, 1973, pp. 161-172.

[814] FIELD H. – The Ancient and modern inhabitants of Arabia – *Open Court*, Chicago, 44, 1932, pp. 847-871.

[815] FIELD H. – Yemen, in : *Ancient and Modern man in Southwestern Asia*, p. 118-19, University of Miami Press, 1956.

[816] HABASHI Omar el – *Aden. L'évolution politique, économique et sociale de l'Arabie du Sud*, Alger, S.N.E.D., 1966, 474 p.

[817] HAMILTON R.A.B. – The South Arabian Unicorn, *Folklore*, 54, 1945, p. 205-262.

[818] HIBSHI Mohammed Omer – *L'évolution politique, économique et sociale de l'Arabie du Sud depuis 1937* ; faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Paris (Thèse).

[819] INGRAMS H. – *A report on the social, economic and political conditions of the Hadramaut*, Colonial n° 123, London, 1936, 170 p. (Appendice : les tribus de Yâfi').

[820] INGRAMS Doreen – *A survey of Social and Economic Conditions in the Aden Protectorate*, (The Government Printer, British Administration), Eritrea, 1949.

[821] IRYANI Karîm al- – Un témoignage : scènes de vie dans un village yéménite, *Cahiers de l'Orient Contemporain*, vol. XXV, n° 73, déc. 1968, pp. 4-7.

[822] LABAUNE Patrick – République Arabe du Yémen et analyse systématique ou les carences d'une méthodologie confrontée à une étude de cas. *L'Afrique et l'Asie Modernes*, n° 110, 2e trimestre 1976, pp. 39-49.

[823] LAMBARDI Nello – Divisioni administrative del Yemen con notize economiche e demografiche, *Oriente Moderno*, vol. 27, 1947, pp. 142-162.

[824] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *The constitution of the Yemen Arab Republic*, n° 10, March 1971.

[825] RONDOT Pierre – La crise du Yémen et ses nouveaux développements, *Revue de la Défense Nationale*, juin 1964.

[826] SCORTECCI Giuseppe – The peoples of Southwest Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 28, part. 2, April 1941, pp. 146-151.

[827] SCOTT Hugh – The peoples of Southwest Arabia, *Journal of the Royal Central Asian Society*, XXVIII (Avril 1941), p. 146-151.

[828] SOMMERVILLE-LARGE Peter – Tribes and tribulations, *A Journey in Republican Yemen*, London, Robert Hale, 1967, 189 p.

[829] WISSMANN Hermann von – Übersicht über Aufbau und Oberflächengestaltung Arabiens – *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* (Berlin), 1932, p. 335-357.

B – MARIAGE - PARENTÉ.

[830] BORNSTEIN A. – The young child in Yemen, *Les Carnets de l'Enfance*, n° 28, OCt.-Déc., 1974, p. 29-42.

[831] CHELHOD Joseph – Le mariage avec la cousine parallèle dans le système arabe, *L'Homme*, vol. V, cahier 3-4, 1965, p. 113-173.

[832] CHELHOD Joseph – Les cérémonies du mariage au Yémen, *Objets et Mondes*, vol. 13, n° 1, 1973, pp. 3-34.

[833] CHELHOD Joseph – La parenté et le mariage au Yémen, *L'Ethnographie*, N.S. 67, 1973, p. 47-90.

[834] CHELHOD Joseph – art. Ḳarâba, *Encyclopédie de l'Islam*, n. édit.

[835] GHANEM I. – Social life in the Yemen's and the role of tribal law, *Middle East International*, n° 18, déc. 1972, pp. 11-13.

[836] GLASER Eduard – Zeidi-Hochzeit in Südarabien. In : *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, München, Edit. Verlag d. Allgem. Zeitung, 1883.

[837] GLASER Eduard – Polyandrie oder Gesellschaftschen bei den alten Sabäern, *Beilage zur Allgemeinen Zeitung*, 6, Dez. 1897.

[838] HENNINGER J. – Altarabische Genealogie (Zu einem neuerschienenen Werk). *Anthropos*, 61, 1966, p. 852-870.

[839] HENNINGER J. – Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familien form der Semiten, *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLII, 1943, p. 1-188.

[840] HENNINGER J. – Polyandrie im vorislamischen Arabien, *Anthropos*, 49, 1954, p. 314-322.

[841] INGRAMS Harold – Education in the Hadhramaut – Overseas Education, 1945, July, pp. 145-151.

[842] MULLER Walter W. – Sabaïsche texte zur Polyandrie, *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, band 2, Wiesbaden, 1974, p. 125-138.

[843] PATAI R. – Cousin-right in Middle Eastern marriage – *Southwestern Journal of anthropology*, XI, 1955, p. 371-387.

[844] PETER Prince – *A study of polyandry*, The Hague, Mouton, 1936.

[845] RYCKMANS Jacques – Himyaritica 4, *Le Muséon*, t. 87, 1974, p. 493-521.

[846] SELIGMAN Brenda Z. – Studies in semitic kinship. In : *Bulletin of the school of oriental studies*, vol. III, 1923, p. 51-68, 263-280.

[847] SERJEANT R.B. – Recent marriage legislation from al Mukalla with notes on marriage customs, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25, 1962, pp. 472-498.

[848] SERJEANT R.B. – Sex, Birth, Circumcision : Some Notes from South-West Arabia, *Hermann von Wissman Festschrift*, Tübingen, 1962, p. 193-208.

[849] SERJEANT R.B. – Kinship Terms in Wadi Hadramaut, *Der Orient in der Forschung, Festschrift für O. Spies*, 1967, p. 626-633.

[850] SMITH W. Robertson – *Kinship and marriage in early Arabia*, Londres, 1903, 1re édit. 1885.

[851] SPENCER R.F. – The Arabian Matriarchate : an old Controversy. *Southwestern Journal of Anthropology*, 8, 1952, p. 478-502.

[852] WATT W. Montgomery – *Muhammad at Medina*, Oxford, Clarendon Press, 1956 (marriage and the family, p. 272-289 ; et excursus J. p. 373-388) ; tr. fr. *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959.

[853] WESTERMARCK E. – *Histoire du mariage*, Paris, Mercure de France, Payot, 1934-1943, vol. V.

[854] WINCKLER H. – Die Polyandrie bei den Minäern, *Altorientalische Forschungen*, II, 1898, p. 81-83.

[855] WINCKLER H. – Polyandrie bei den Semiten, *Zeitschrift für Ethonogie*, 1898.

C – LA FEMME (Voir aussi n° 256, 831, 837, 844, 946, 957, 1097).

[856] BEESTON A.F.L. – The Position of Women in Pre-Islamic South-Arabia, in : *Proceedings of the Twenty-Second Congress of Orientalists*, vol. II, Leiden, 1957, p. 101-106.

[856b] BEESTON A.F.L. – Women in Saba, *islamic and arabian Studies presented to R.B. Serjeant*, ed. by R. Bidwell & G.R. Smith, London (Longmans), 1983, p. 7-13.

[857] BRAUER Erich – Die Frau bei den südarabischen Juden, *Zeitschrift für Sexualwissenschaft und Sexualpolitik*, XVIII, 1931, p. 152-171.

[857b] MAKHLOUF C. – *Changing veils : women and modernisation in North Yemen*, London, Croom Helm, 1979, 103 p.

D – ORGANISATION, STRUCTURES ET CATÉGORIES SOCIALES (Voir aussi n° 356, 737, 826).

[858] ARNAUD T.J. et VAYSSIERE A. – Les Akhdam de l'Yémen, leur origine probable, leurs mœurs, *Journal Asiatique*, série 4, n° 15, avril 1850, pp. 376-387.

[859] BERNIER T. – Confédérations et tribus de l'Arabie. In *Mer Rouge, Afrique orientale, Cahiers de l'Afrique et de l'Asie*, n° 5, p. 213-296, Y. Peyronnet, Paris 1959.

[860] BUJRA Abdalla S. – *The Politics of Stratification*, (A study of political change in a South Arabian Town) – Oxford, University Press, 1971, XV, 201 p. illustration, tabl., bibliogr., index.

[861] BUJRA Abdalla – *The social stratification in Hureidha* (Hadramaut) – Oxford, 1971.

[862] BUJRA A.S. – Political Conflict and Stratification in Hadramaut, *Middle Eastern Studies*, 3, 1966-67, p. 355-375 et 4, 1967, p. 2-28.

[863] CAHEN C. – Y a-t-il eu des corporations professionnelles dans le monde musulman classique ? *The Islamic City* (A.H. Hourani and S.M. Stern), 1970, p. 51-63.

[864] CHELHOD Joseph – L'organisation sociale au Yémen, *L'Ethnographie*, n° 64, 1970, pp. 61-86.

[865] DOSTAL Walter – Some Remarks Concerning the Batâhira, a Social Inferior Tribe in Southern Arabia, *Archiv für Völkerkunde*, XV, 1960, p. 7-9.

[865b] DOSTAL Walter – *Die Beduinen in Südarabien*, Eine ethnologishe Studie zur Entwicklung des Kamelhirtenkultur in Arabien, Wien, Berger, 1967, 199 p.

[866] GLASER Eduard – Die Kastengliederung im Jemen. In : *Das Ausland*, t. 58, 1885, p. 201-205.

[867] HAMILTON R.A.B. – The Social organisation of the tribes of Aden protectorate, *Journal of the Royal Central Asian Society* ; XXIX, 1942, pp. 239-248, XXX, 1943, pp. 142-157 et 267-274.

[868] HENNINGER Joseph – Pariastämme in Arabien – *Festschrift zum 50-jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St Gabriel Wien-Mödling*, Sankt Gabrieler Studien, 1939, p. 501-539.

[869] HENNINGER Joseph – Ist in Arabien die rituelle Erdrosselung eines Tieres bekann ? *Anthropos* 37-40 (1942-45), pp. 319-320.

[870] HENNINGER Joseph – Tribus et classes de Paria en Arabie et en Egypte, *Actes du XVI^e Congrès International de Sociologie*, vol. IV, Rome, 1950, p. 1-13.

[870b] HORGEN J. – Akhdam tribe in servitude, *Geogr. Mag.*, 68, 1976, pp. 533-538.

[871] INGRAMS Harold – Social organisation in the Hadramawt, London, *Colonial Report*, n° 123, 1936, H.M. Stationery Office.

[872] IRYANI Karim al- – Un témoignage sur le Yémen : l'Organisation sociale de la tribu des Hashid, *Cahiers de l'Orient Contemporain*, vol. LXX, n° 25, Avril 1968, pp. 5-9.

[873] MALTZAN H.v. – Die Paria-Kasten in Südarabian, *Das Ausland*, 1871, p. 1024-1028.

[874] PASTEUR Georges – Yémen : Libération nationale, Unification et Problèmes de classe, *Cahiers du Communisme*, vol. 49, n° 4, Avril 1973, pp. 95-111.

[875] ROSSI E. – Il diritto consuetudinario delle tribu arabe del Yemen, *Rivista degli Studi Orientali*, XXIII, 1948, p. 1-36.

[876] SERJEANT R.B. – Société et Gouvernement en Arabie du Sud contemporaine, *Arabica*, tome XIV, fascicule 3, 1967, pp. 284-297.

[877] SERJEANT R.B. – South Arabia, in *Commoners, Climbers and notables*, p. 226-247, edited by C.A.O. Van Nieuwenhuijze, Leiden, E.J. Brill, 1977.

[878] STOOKEY Robert W. – Social structure and politics in the Yemen Arab Republic, *Middle East Journal*, vol. 28, n° 3, summer 1974, pp. 248-260 ; vol. 28, n° 4, pp. 409-418.

E – LE SYSTÈME TRIBAL - LES TRIBUS (Voir aussi n° 31, 121, 168, 407, 529, 616, 618, 621, 819, 826, 828, 859, 872, 875).

[879] BERNIER Tudy – Les tribus Zaydites de la région de Taizz, *Centre des Hautes Etudes sur l'Afrique et l'Asie Modernes*, n° 1, 1953, 23 p.

[880] BETHMANN Erich W. – Yemen on the threshold, Washington D.C., American friends on the middle east, 1960, 78 p. *(Kohinur* - série n° 3).

[881] BINDER F – Maṣâliḥ = Masâriha, *Anthropos*, 35-36, (1940-41) P. 976.

[882] CARTER H.J. – Notes on the Mahra tribe, *Journal of the Royal Asiatic Society of Bombay*, 1847, vol. II, p. 339-370.

[883] DOSTAL Walter – *Die Bedunien in Südarabien*, Wien, verlag Ferdinand Berger, 1967, 200 p. illust. fig., cartes.

[884] DOSTAL Walter – Two south arabian tribes : al-Qara and al Hârâsîs, *Arabian studies*, 2, 1975, pp. 33-42.

[885] ERLICH Haggai – The tribes in Yemen and their role in the war 1962-1968 - First part : The tribes and the Imamate, *Hamizrah Hehadash*, vol. 20, n° 1, 1970, pp. 1-19.

[886] ERLICH Haggai – The tribes in Yemen and their role in the war 1962-1968 - Second part : The tribes, the Republic and the Egyptians, *Hamizrah Hehadash*, vol. 20, n° 2, 1970, pp. 129-158.

[887] FARAGO Ladislas – *The riddle of Arabia*, London, Robert Hale, 1939, 287 p.

[888] GLASER Eduard – Meine Reise durch Arhab und Hâschid, *Petermanns Mitteilungen*, 30, 1884, p. 170-183 et 204-213.

[889] GLASER Eduard – Die sternkunde der Südarabischen kabylen, *Sitzungsberichte der A.K. der Wis*, vol. 92, n° 2, pp. 89-99.

[890] GOODALL D. – The tribes of the Aden protectorate, *Scottish Geographical Magazine*, 59, 1943, p. 59-63.

[891] HARTLEY J.G. – The Political Organisation of an Arab Tribe of the Hadramaut, London, 1961.

[892] HARTLEY J.G. – Political Organization of the Nahd tribe. London, *Colonial Office*, 1961.

[893] HOFNER M. – Die beduiner in den vorislamischen arabischen inschriften, in : *Antica Societa beduina*, Rome, 1950, p. 53-68.

[894] KAHHALAH 'Umar Riḍa – *Mu'jam qabâ'il al'-'arab al-qadîma, wa-al-ḥadîthah* : Damas, 1949.

F – LES SYSTÈMES POLITIQUES (Voir aussi n° 725).

[895] BUJRA A.S. – Urban Elites and Colonialism : the Nationalist Elites of Aden and South Arabia. *Middle Earstern Studies*, 6, 1970, p. 189-211.

[896] FLORY Maurice et MANTRAN Robert – Les régimes politiques des pays arabes, Paris, P.U.F., 1968, 471 p. *(Thémis)*.

[897] GAMIL Mohammed Jamal – *La politique étrangère contemporaine du Yémen*, Bordeaux, Université de droit de Bordeaux, 1974, 62 p.

[898] GAMIL Mohammed Jamal – *Les relations franco-yéménites depuis 1918*, Bordeaux, Université de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Bordeaux, 1975, 325 p.

[899] HALLIDAY Fred – Arabia without Sultans, *Penguin Books, Pélican Books*, London, 1975, 527 p.

[900] RONDOT Philippe – Influences tribales et forces progressistes au Yémen du Nord, *L'Afrique et l'Asie Modernes*, n° 115, 4e trim., 1977, pp. 3-14.

[900b] SMITH R.H. – Notes on the Kathiri state of Hadramaut, *Middle East Journal*, 7, 1953, p. 499-503.

G – COUTUMES - TRADITIONS - FOLKLORE – Voir aussi n° 530.

[901] BIRD J. – Observations on the Manners of the Inhabitants who occupy the Southern Coast of Arabia and the Shores of the Red Sea, *Journal of the Royal Geographical Society*, IV, 1834, p. 192-206.

[902] GOITEIN Shelomo Dov. – *Jemenica - Sprichwörter und redensarten aus zentral*, Yemen, Leiden, Brill, 1970.

[903] GRIMWOOD I.R. – Operation Oryx, *Oryx* 6, 1962, décembre, pp. 308-334 (concernant la population et les mœurs d'Arabie, chasse et capture d'animaux rares).

[904] HAMILTON R.A.B. – A Greeting Ceremony in the Aden Protectorate, *Man*, 42, 1942, p. 88-90.

[905] HENNINGER J. – Kannibalismus in Arabien ? Eine quellenkritische Untersuchung im Anschluss an eine neue Monographie über den Kannibalismus. *Anthropos*, 35-36 (1940-1941), pp. 631-646.

[906] HENNINGER J. – Fell-und Lederkleidung in Arabien, *Int. Arch. f. Ethn.*, 40 (1942), pp. 41-50.

[907] JOHNSTONE T.M. – Folklore and Folk Literature in Oman and Socotra, *Arabian Studies*, I, 1974, p. 7-24.

[908] LESLAU W. – Texts on Yemenite folklore, *Proc. Amer. Acad. Jew. Res.*, 14, (1944), pp. 221-251.

[909] MALTZAN H.v. – Sittenschilderungen aus Südarabien I, *Globus*, t. 20, 1870, p. 156-159.

[910] MALTZAN H.v. – Sittenschilderungen aus Südarabien II, *Globus*, t. 21, 1871, pp. 8-10 ; 26-29 ; 103-106 ; 122-124.

[911] MYERS Oliver H. – Little Aden Folklore, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* (Le Caire) XLIV, 1947, p. 177-233.

[912] NOY Dov. – *Jefet Schwili erzählt*, 169 jemenitische Volkserzählungen aufgezeichnet in Israel 1957-1960. Edit. De Gruyter, Fabula Suppl. Serie Reihe A, Texte 4. Berlin 1963, XI, 376 p.

[913] PHILLOTT D.C. and AZOO R.F. – Some Arab Folk Tales from Haẓramaut, *Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, N.S.2, 1906, p. 399-439 ; N.S. 3, 1907, p. 645-680.

H – DIALECTES ET PROVERBES (Voir aussi n° 356, 370, 979, 995, 1117).

[914] 'AKWA' Ismâ'îl – *Al-'amthâl al-yamaniyya*, t. I paru, Le Caire, Dâr al-ma'ârif, 1968.

[915] BRAVMANN M. – Notes on the Study of the Arabic Dialects of Yemen, *Tarbiz*, vol. 13, n° 2-3, 1942, pp. 165-177, vol. 15, n° 3-4, 1944.

[916] CLINE W. – Proverbs and lullabies from Southern Arabia, *AJSL* 57 (1940) pp. 291-301.

[917] DEPUI M. – *Dictionnaire franco-arabe des dialectes parlés à Djibouti et dans les pays environnants* : Dankali, Somali, au Yémen et à Aden, 8000 mots, Besançon, Imprimerie Humbert, 1912, 305 p.

[918] DIEM Verner – Skizzen jemenitischer Dialekte, In : *Beirut : Orient*, Institut der Deutschen Morgenländischen Geselschaft, édit, Steiner in Komm, Wiesbaden, 1973, XII, 166 p.

[919] LAKE Morice Challoner – South-West Arabia *(The Yemen and Aden Protectorate)* London, 1941, 71 p.

[920] LANDBERG C. – *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, 2 vol. en 4 parties, I – Hadramawt, Leyden, 1901.

[921] LIDZBARSKI Mark – Der Ursprung der nord, und südsemitischen Schrift, *Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Gießen, 1900/02, a.l, p. 109-136.

[922] MATTHEWS C.D. – Again on non-Arabic place names in Central Southern Arabia, *Trud. XXV Mezhdunarodnago Kong. Vostokovedov*, 1960, I, (1962), pp. 548-555.

[923] ROSSI Ettore – Appunti di dialettologia del Yemen, *Revista degli Studi Orientali*, vol. 17, 1937, p. 230-265.

[924] ROSSI Ettore – Terminologia delle costruzioni nel Yemen, *Studi Orientali*, pp. 351-357, voir n° 927.

[925] ROSSI Ettore – Vocaboli sud-arabici nelle odierne parlate del Yemen, *Revista degli Studi Orientali*, vol. 20, n° 18, 1940, pp. 299-314.

[926] ROSSI Ettore – L'arabo parlato a San'â', Roma, *Istituto per l'Oriente*, 1939, 245 p.

[927] ROSSI Ettore – Terminologia delle costruzioni nel Yemen, In : A. Francesco Gabrieli, *Studi Orientalistici offerti nel sessantesimo compleanno dai suoi colleglii e discepoli*, Università di Roma, Studi Orientali 5, Roma, 1964, p. 351-357.

[928] THOMAS Bertram – Four strange tongues from Central South Arabia, the Hadara Group, *British Academy*, n° 23, 1937, pp. 231-331.

[929] WAGNER – Der Jemen als Vermittler äthiopischen Sprachguts nach Nordwest-afrika. In : *Die Sprache, Zeitschrift für Sprachwissenschaft*. Wien, 1966, t. 12, cah. 2, p. 252-279.

[930] YAHUDA A.S. – Yemenische Sprichwörter aus Sanaa, *Zeitschrift für Assyriologie und vermandte Gerbicte*, vol. 26, part. 4, 1912, p. 345-358.

I – ETHNIES ET CULTURE (Voir aussi n° 727, 814, 815).

[931] COON Carleton, S. – *Measurinf Ethiopia and flight into Arabia*, London, 1936.

[932] GIUFFRIDA-RUGGERI V. – Affinità antropologiche fra Etiopici e Arabi, *Annuario del R. istituto orientale di Napoli*, 1919-1920.

[933] HUZAYYIN S.A. – Some anthropometrical studies in S.W. Arabia, *Cong. Int. Sci. Anthrop. Ethnol.*, 2, 1939, pp. 156-157.

[934] MALTZAN Frhr. F.v. – Völer Südarabiens. In : *Zeitschrift für Ethnologie*, t.V., 1873, p. 57-70.

[935] MASRY Abdullah H. – Factors of growth in the civilisation of S.W. Arabia : an ethno-ecological approach, *Bull. Fac. Arts. U. Riyad*, 3, 1973-1974, p. 41-65.

[936] MOSCATI S. – *Geschichte und Kultur der semitischen Voelker*, Fine Einfuehrung, 1 vol. 213 p. Stuttgart, édit. Kohlhammer, 1953.

[937] NAZR Aziz al- – L'évolution culturelle au Yémen, *La Documentation Française*, n° 2364, 1952.

[938] RONDOT Pierre – L'Evolution présente de l'Arabisme : pluralisme ou hégémonie ? *Revue de la Défense Nationale*, juillet, août, septembre 1965.

[939] ROSSI Ettore – La stampa nel Yemen, *Oriente Moderno*, vol. 18, oct. 1938, pp. 568-580.

[940] SCHLOBIES H. – Die wissenschaftliche Erschliessung Südarabiens« *Der orient in deutsche Forschung*, 1944, pp. 239-247.

[941] SERJEANT R.B. – The man « Gypsies » of the western Aden protectorate. *Anthropos*, 56, 1961, p. 337-349.

[942] SERJEANT R.B. – South Arabia and Ethiopia. African elements in the South Arabia population, *Proc. 3rd Int. Conf. Eth. Studies*, 1966, p. 25-33.

[943] THOMAS B. – Anthropological observations in South Arabia, *Journ. of the Roy. Anthr. Inst.* 62, 1932, pp. 83-103.

V – L'HOMME ET LE DROIT

A – GÉNÉRALITÉ (Voir aussi n° 66, 356, 682, 751).

[944] CHELHOD Joseph – La société yéménite et le droit, *L'Homme*, XV (2), 1975, p. 67-86.

[945] GRIMME H. – Südarabische Tempelstrafgesetze. In : *Orientalistische Literatur-Zeitung*, édit. E. Peiser Berlin 1906, p. 256-262, 324-330, 395-398 - 433-438.

[946] PRÜFER C. – Bemerkungen zum jemenitischen Frauenrecht. In : *Archiv für orientforschung. Internationale Zeitschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient*, Berlin-Frohnau, 1935, t. 10, Beiband 1, p. 87.

[947] The permanent constitution of the Yemen Arab Republic. *Middle East Journal* 25, 1971, pp. 389-481.

B – DROIT ISLAMIQUE

[948] RATHJENS Carl – Tâghût gegen Scherî'a. *Jahrbuch des Museums für länder-und Völkerlunde*, Linden Museum (Stuttgart), 1951, p. 172-187.

C – DROIT COUTUMIER (Voir aussi n° 835, 948).

[949] CHELHOD Joseph – *Le droit dans la société bédouine*. Recherches ethnologiques sur le 'orf ou droit coutumier des bédouins. Paris, Marcel Rivière (Petite bibliothèque sociologique internationale, 12), 1971 - p. 427-432.

[950] CHELHOD Joseph – Le droit intertribal dans les hauts plateaux du Yémen, dans *al-Bâḥit, Festschrift Joseph Henninger. Studia Instituti Anthropos*, 28, 1976, p. 49-76.

[951] MAKTARI A.M.A. – *Water Rights and Irrigation Practices in Lahj*, University of Cambridge Oriental Publications, n° 21, Cambridge, 1971.

[952] SERJEANT R.B. – Two tribal law cases, Documents, Wahidi Sultanate, South-West Arabia, *Journal of the Royal Asian Society*, 1951, p. 33-47, 156-169.

[953] [EL]-SHOUREIKI Dr. Ibrahim – *The bloody strife in Yemen*, Ed. Ettela'at, january, 1965, Londres.

D – RELATIONS INTERNATIONALES (Voir aussi n° 895, 899).

[954] BARBOUR Nevill – Problèmes de l'Arabie méridionale : Aden et le Yémen, *La Documentation Française*, articles et documents, n° 858, 8 oct. 1959, pp. 2-5.

[955] GIANNINI Amadeo – La questione del porto di Shaikh Sa'id nel Yemen, *Oriente Moderno*, XV, 1935, p. 549-554.

[956] ROBBINS P.R. – The legal status of Aden colony & the Aden protectorate, *American Journal of International Law*, 1939, Oct. p. 700.

VI – L'HOMME ET LE SACRÉ

A – GÉNÉRALITÉS – (Voir aussi n° 17, 104, 652, 945, et III, F)

[957] BEESTON A.F.L. – The So-called harlots of Ḥaḍramawt, *Oriens*, 5, 1952, pp. 16-22.

[958] CAQUOT André – Les religions des Sémites occidentaux, dans : *Histoire des Religions*, 1 : *Les Religions antiques*, Encyclopédie de la Pléiade, 29, Paris, 1970, p. 307-358 (Les Arabes du Sud, p. 348-355).

[959] DHORME Edouard – la religion primitive des Sémites. *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXVII, 1944, p. 5-27.

[960] DHORME E. – Les religions arabes préislamiques d'après une publication récente, *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXIII, 1947-1948, p. 34-48.

[961] GLASER Eduard – Gottesmanifestation und der Logos in Südarabien ? In : *Orientalistische Literatur-Zeitung*. Edition E. Peiser, Berlin, 1906, p. 240-251, 315-324, 385-394.

[962] GRIMME H. – Der Logos im Südaranbischen, In : *Orientalische Studien*, Th. Noeldeke zum 70, Geburtstag, édit. Töpelmann, Gießen, 1906, p. 453.

[963] HOFNER Maria – Zur Religion der Sabäer. Ergebnisse und Probleme, *Supplementa I, XVII, Deutscher Orientalistentag* vom 21 bis 27 juli 1968 in Würzburg, Teil 2, Wiesbaden, 1969, p. 707-713.

[964] HOFNER Maria – Die vorislamischen Religionen Arabiens. In : Gese Hartmut, Höfner Maria und Rudolph Kurt, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart, 1970, p. 233-402.

[965] LABAUNE Patrick – Les problèmes politico-religieux de la République Arabe du Yémen, 1962-1972. *L'Afrique et l'Asie Modernes*, n° 101, 2e trimestre 1974, pp. 41-47.

[966] LAOUST Henri – *Les schismes dans l'Islam*, Introduction à une étude de la religion musulmane. Paris, Payot, Bibliothèque historique, 1965.

[967] MORDTMANN J.H. – Hexen in Jemen, In : *Das Ausland* (1893 fusionné avec Globus) Edition Cotta'sche Buchhandlung Stuttgart, 1883, a. 56, p. 975.

[968] NOIVILLE J. – Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Épiphanie, *Heps.*, 8 (1928), pp. 363-384.

[969] OLDENBURG U. – Above the Stars of El. El in Ancient south Arabic Religion, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*, 82, 1970, p. 187-208.

[970] PIRENNE Jacqueline – La religion des Arabes préislamiques d'après trois sites rupestres et leurs inscriptions, dans *al-Baḥit. Festschrift Joseph Henninger, Studia Instituti Anthropos*, 28, 1976, p. 177-217.

[970b] RONDOT Pierre – L'Islam dans la Péninsule arabique, in *La Péninsule arabique d'aujourd'hui*, t. I, p. 39-58.

[971] RYCKMANS Gonzague – Les religions arabes préislamiques, dans M. Gorce et R. Mortier, Histoire générale des religions, t. IV, Paris (Quil-

let), 1947, p. 307-332 et 526-534, n. éd., *Histoire générale des religions*, t. II, p. 200-228 et 593-607, Paris, Quillet, 1960.
[972] RYCKMANS Gonzague – Les religions arabes préislamiques, *Bibliothèque du Muséon*, vol. 26, Louvain, 1951.
[973] SERJEANT R.B. – Two yemenite djinn. *Bulletin of the School of oriental and african studies*, XIII, 1, 1949, p. 4-6.
[974] SNOUCK-HURGRONJE C. – L'interdit séculier en Hadramôt, *Revue africaine*, XLIX, I, 1905, p. 92-95.
[975] TRITTON A.S. – Sprits and demons in Arabia, *Journal of the Royal Asian Society*, 1934, p. 715-727.
[976] WINNETT F.V. – Allah before Islam, *The Moslem World*, XXVIII, 1938, p. 239-248.
[977] WINNETT F.V. – The Daughters of Allah, *The Moslem World*, XXX, 1940, p. 113-130.

B – LES SYSTEMES RELIGIEUX, LE JUDAISME (Voir aussi n° 105, 582, 585, 966).

[978] ASKHENAZI Touvia – A Ketubah of the Jews of Hadhramawt, *The Jewish Quaterly Review*, XXXVIII, 1947-1948, p. 93-96.
[979] BACHER William – More about the poetry of the Jews of Yemen, *jewish Quaterly Review*, vol. 2, 1911-1912, pp. 373-418.
[980] BENTWICH Norman – Jewish exodus from Yemen and Aden – *Contemporary Review*, vol. 177, n° 1014, juin 1950, pp. 345-350.
[981] BERREBY Jean-Jacques – De l'intégration des Juifs Yamanis en Israël, *Année Sociologique*, 1953-1954, Paris, 1956, p. 69-163.
[982] BRAUER Erich – Forschungen unter Jemenitischen Juden, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 58, 1931, pp. 226-232.
[983] BRAUER Erich – *Ethnologie der Jemenitischen Juden*, Heidelberg, Carl Winter, 1934.
[984] BURCHARDT Herman – Die Juden in Jemen, *Ost und West*, 2, 1902, p. 337-342.
[985] CHELHOD Joseph – Les Juifs du Yémen – *France-Pays Arabes*, n° 20, Sept. 1971, pp. 19-20.
[986] CHELHOD Joseph – Portrait d'un Juif Yéménite, *France-Pays Arabes*, n° 61, juillet-août 1976, pp. 17-19.
[987] CONTI-ROSSINI Carlo – Un documento sul christianismo nello Iemen, *Rendiconti Reale Accademia Nazionale dei Lincei*, vol. 19, 1910, pp. 705-750.
[988] FELDMAN J. – *The exodus from Yemen*, Jérusalem, 1955.
[989] GOITEIN Shelomo Dov – Jemenische geschichten, *Zeitschrift für Semitistik*, vol. 8, n° 2, 1931, pp. 162-181, vol. IX, 1933, p. 19-43.
[990] GOITEIN Shelomo Dov – *Von den Juden Jemens*, Berlin, 1934 et 1937, traduction anglaise : From the Land of Sheba ; Tales of the Jews of Yemen, *Schocken Books*, New York, 1947.
[991] GOITEIN Shelomo Dov – Von den juden Jemens. *Eine anthologie*, Berlin, 1934.
[992] GUIDI Ignazio – *Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica mutuzilita* Roma, 1925.
[993] HIRSCHBERG J.W. – Nestorian sources of North-Arabian traditions on the establishment and persecution of Christianity in Yemen, *Rocznik Orientalistyczny*, 15, 1939-49, pp. 321-338.
[994] IDELSOHN Abraham Zebi – Aus dem geistigenleben der Jemenischen Juden, *Ost und West*, vol. 14, 1914, pp. 213-218, 279-286.

[995] IDELSOHN Abraham Zebi – *Diwan of hebrew and arabic poetry of the yemenite Jews*, Collected from M.S.S., and edited with explanatory notes ; with additional notes and corrections by H. Torczyner, Cincinnation [Ohio], 1930.

[996] JAMME Albert – Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques, *Le Muséon*, LX, 1947, p. 57-147.

[997] JAMME Albert – La religion sud-arabe préislamique, *Histoire des Religions*, publiée sous la direction de Maurice Brillant et René Aigrain, 4 vol. Paris, 1956, t. IV, p. 239-307.

[998] JASON H. – Jewish narrative art in Yemen and Israel, *Fabula Zeitschrift für Erzählforshung*, vol. 8, n° 12, 1965, pp. 93-106.

[999] Jewish nomads from the Hadhramaut, London, *Colonial Report*, 1947, sept.

[1000] LANDAU Léa – Une communauté d'origine yéménite en Israël, *Mémoire de Maîtrise*, Université René Descartes, Paris, 1973.

[1001] LAOUST Henri – *Les schismes dans l'Islam*, Paris, Payot, 1965.

[1002] MORDTMANN J.H. und MÜLLER D.H. – Eine monotheistische sabäische Inschrift – In : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Wien, 1896, a.10, p. 185-292.

[1003] SERJEANT R.B. – The Zaydis, in : ARBERRY A.J., *Religion in the Middle East*, Cambridge University Press, 1969, vol. II, p. 285-301.

[1004] SEMACK Yonton – Une mission au Yémen, Paris, Alliance Israëlite Universelle, 1911.

[1005] STROTHMANN R. – Das Staatsrecht der Zaiditen – Strasbourg, Studien zur Geschichte und Kultur des Islamischen Orients, *Beihefte zuder Zeitschrift* : Der islam I, Heft, 1912.

[1006] STROTHMANN R. – Zaidîya, in : *Encyclopédie de l'Islam*[1], tome IV, 1913, pp. 1264-1266.

[1007] WEILL Georges – Le juif des sables, *Les Nouveaux Cahiers*, n° 13-14, pp. 8-22.

[1008] WEISSENBERG S.A. – Die Yemenischen Juden, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 41, 1909, pp. 309-327.

C – CULTE ET CROYANCES (Voir aussi n° 968).

[1009] ATALLAH Wahib – Al-buss, Vestiges de cultes chtoniens en Arabie, *Arabica*, 22, 1975, pp. 25-32.

[1010] BEESTON A.F.L. – The Ritual hunt, a study in old south arabian religious practice, *Le Muséon*, LXI, 1948, p. 183-196.

[1011] FATIEVA V.S. – Obraztzui Yemenskoyo fol'klora, *Semitskic Yazuiki*, 1963, pp. 196-201.

[1012] KENSDALE W.E.N. – The Religious beliefs and practices of the Ancient South Arabians, *Antiquities* (Department of Antiquities Publication). Bulletin n° 3, Aden, July, 1964, p. 1-7.

[1013] LENORMANT Fr. – Le culte des ancêtres dans l'Yémen, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1867, p. 302-305.

[1014] PETTAZZONI Raffaele – La confessione dei peccati, Parte II, vol. II, *Storia delle religioni*, XI, Bologna, 1935.

[1015] PRAETORIUS Franz – Unsterblichkeitsglaube und Heiligenverehrung bei den Himjaren. In : *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 1873, a. 27, p. 645-648.

[1016] PRITHARD James B. – *Solomon and Sheba*, London, Phaidon, 1974, 160 p.

[1017] RYCKMANS Gonzague – Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale, *Le Muséon*, LV, 1942, p. 165-176.

[1018] RYCKMANS Gonzague – Rites et croyances préislamiques en Arabie méridionale, *Comptes-rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1942, p. 232-234.

[1019] SERJEANT R.B. – The Cemeteries of Tarîm (Hadramawt) (with Notes on Sepulture), *Le Muséon*, LXII, 1949, p. 151-160.

[1020] SERJEANT R.B. – The Saiyids of Hadramawt, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 1957, 30 p. (Conférence inaugurale prononcée le 5 juin 1956.

[1021] SERJEANT R.B. – Ḥaram and Ḥawtah, the sacred enclave in Arabia, *Melanges Ṭaha Ḥusain*, Le Caire, 1962, pp. 41-58.

[1022] SERJEANT R.B. – The white dune at Abyan, an ancient place of pilgrimage in Southern Arabia, *Journal of Semitic Studies*, vol. 16, n 1, 1971, pp. 74-83.

D – RITES (Voir aussi n° 584)

[1023] ARENDONK C. Van – An Initiation rite of the sorcery in southern Arabia, *Browne Festschrift*, 1922, p. 1-5.

[1024] CLINE W. – « El Azi » : shame compulsion in the Yemen. *Man*, 29 (1929), pp. 169-170.

[1025] GRIMME H. – Spur von Kinderopfen in Südarabien. In : *Zeitschrift für Assyrologie und verwandte Gebiete*. Edit. Karl. J. Trübner, Strasbourg, 1915, t. 29, p. 184-190.

[1026] HALEVY Joseph – Ex-voto sabéens relatifs aux purifications , *Revue Sémitique*, VII, 1899, p. 267-278.

[1027] HENNINGER Josef – Eine eigenartige Beschneidungsform in Südwestarabien, *Anthropos*, 1938, p. 952-958.

[1028] HENNINGER Josef – Nochmals : Eine eigenartige Beschneidungsform in Südwestarabien, *Anthropos*, t. 35/36, 1940/41, p. 370-376.

[1029] HENNINGER Josef – Das Opter in den altsüdarabischen Hochkulturen, *Anthropos*, t. 37-40, 1942/45, p. 779-810.

[1030] HOMMEL Fritz – Das Sündopfer in der sabäischen Inschrift Hal. 681. In : Hommel, *Altisraelitische Uberlieferungen in inschriftlicher Beleuchtung*, édition H. Lukaschik, München, 1897, p. 322.

[1031] HUART C. – Superstitions et rites populaires des Arabes antéislamiques, *Ethographie*, N.S. 1/2, 1913, p. 15-21.

[1032] INGRAMS W.H. – A Dance of the Ibex Hunters in the Hadhramaut, Is it a Pagan Survival ? *Man*, 37, 1937, p. 12-13.

[1033] JAMME Albert – L'inscription hadramoutique Ingrams I et la chasse rituelle sud-arabe, *Le Muséon*, LXIX, 1956, p. 99-108.

[1034] RYCKMANS Gonzague – La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique, *Le Muséon*, LVIII, 1945, p. 1-14.

[1035] RYCKMANS Jacques – Un rite d'*istisqâ'* au temple sabéen de Mârib, dans *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, XX, 1968-1972, p. 379-388.

[1036] RYCKMANS Jacques – Les confessions publique sabéennes : le code sud-arabe de pureté rituelle. *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 32, (N.S. XXII), 1972, p. 1-15.

[1037] RYCKMANS Jacques – Ritual Meals in the Ancient South Arabian Religion, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 3, 1973, p. 36-39.

[1038] RYCKMANS Jacques – La chasse rituelle dans l'Arabie du Sud ancienne dans *al-Bâḥit, Festschrift Joseph Henninger, Studia Instituti Anthropos*, 28, 1976, p. 259-308.

E – CONTES, MYTHES ET LÉGENDES (Voir aussi n° 652, 658, 666).

[1039] ARNAUD T.J. – La reine Belkis, légende arabe recueillie dans le Yémen, *Revue d'Egypte*, 1894-1895, p. 518-524.

[1040] CHELHOD Joseph – La geste du roi Sayf, *Revue de l'Histoire des Religions*, 171, 1967, p. 181-205.

[1041] [AL]-DJAHYAMAN A.K. – *Min al-asaṭîr al-sha'biya fi qalb jazirat al-'arab*, Bayrû, Dar al-Thaqâfa, 1967.

[1042] HALEVY J. – La légende de la reine de Saba, *Annales de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Section des Sciences historiques et philologiques, année 1905, p. 5-24.

[1043] HOFMAN S. – The destiny of a yemenite folk tune, *Journal of the International Folk Music Council*, n° 20, 1968, pp. 25-29.

[1044] HOFNER Maria – Südarabien (Saba', Qataban u.a) in : Hans Wilhelm Haussig, *Götter und Mythen im worderen Orient*, Stuttgart, 1965, p. 483-552.

[1045] KAPELIUK Amnon – Folk songs from Yemen, *Hamizrah Hehadash*, vol. 13, n. 13, 1963, pp. 324-328.

[1046] KREMER Alfred von – *Uber die südarabische Sage*, Leipzig, 1866.

[1047] KREMER Alfred von – *Die Himjarische kasideh*, Leipzig, 1865.

[1048] KREMER Alfred von – *Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen*, Leipzig, 1867.

VII – L'HOMME ET SES BESOINS

A – GÉNÉRALITÉS (Voir aussi n° 33, 71, 413, 1121).

[1049] BOALS Kathryn D. – Yemen : modernization and intervention, *Middle East Studies*, nov. 1968 (Austin-Texas).

[1050] GANDY Ch. – The Yemen revisted, *Asian Affairs*, vol. 58; n° 3, oct. 1971, pp. 295-304.

[1051] GEISSBUHLER Hermann – Yemen : hunger and development, *Swiss Review of World Affairs*, vol. 20, n° 8, nov. 1970, pp. 15-16.

[1052] GWYNNE M.D. – The possible origin of the dwarf cattle of Socotra, *Geog. J.*, 133 (1967), p. 39-42.

[1053] HOOGSTRALL H. et KUNTZ Robert E. – Yemen opens the doors to progress, *The National Geographic Magazine*, vol. 101, n° 2, fe. 1952, pp. 213-244.

[1054] O.N.U. – Documents de l'O.N.U. – *Statistical Year Book, 1970/71*, vol. 1, n° 8, déc. 1970.

[1055] O.N.U. – Documents de l'O.N.U. – Structure fiscale, épargne publique et problèmes fiscaux ; étude de cas du Yémen, *Etudes des problèmes que pose le développement de certains pays du Moyen-Orient*, 1973, pp. 46-77.

[1056] U.N.E.S.C.O. – *Yemen arab republic. Protection of cultural property and development of a museum*, by A. GHOSH, serial n° 2311, Paris, feb. 1971.

[1057] YAWETZ Haim – *Le Développement socio-économique du Yémen contemporain*, Mémoire de l'E.P.H.E., octobre 1967.
[1058] YEMEN ARAB REPUBLIC – *Statistical year book*, 1974-1975.

B – L'AGRICULTURE (Voir aussi n° 9, 270, 413, 434, 530, 739, 740, 1104, 1105).

[1059] ARENDONK C. von – Article Ḳahwa, Encyclopédie de l'Islam², t. IV, p. 469-473.
[1060] CHRISTIANSEN-WENIGER F. – Die Landwirtschaft von Jemen. In : Berichte über Landwirtschaft. N.F. Hamburg 1959, t. 37, p. 681-708.
[1061] F.A.O. – *Report to the government of Yemen on coffee production*, par Pierre G. SYLVAIN, Rome, 1955.
[1062] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Compiled report on the U.N.D.P./F.A.O. highlands farm development project*, n° 9, march 1971.
[1063] RHODOKANAKIS N. – Die Bodenwirtschaft im alten Südarabien. In : *Anzeiger der kaiserl, Akademie der Wissenschaften in Wien*, Phil.-Hist. Klasse 53, 1916, p. 173-198.
[1064] ROSSI Ettore – Note sull'irrigazione, l'agricoltura e le stagioni nel Yemen, *Oriente Moderno*, 33, 1953, p. 349-361, 4 pl.
[1065] SERJEANT R.B. – Some irrigation systems in Hadramawt, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27, 1964, pp. 37-76.
[1066] SERJEANT R.B. – The Cultivation of Cereals in Mediaeval Yemen, *Arabian Studies*, I, 1974, p. 25-74.
[1067] SYLVAIN P.G. – Le café du Yémen, *Agronomie Tropicale*, vol. 2, 1955, pp. 62-73.
[1068] WENNER Manfred W. – Mocha and coffee, *Middle East Forum*, vol. 40, n° 8, autumn 1964, pp. 11-14.

C – L'ALIMENTATION (Voir aussi n° 1062)

[1069] BORNSTEIN A. – Some observations on Yemeni food habits, Nutrition Newsletter, F.A.O., 10, (3), 1-9, 1972.
[1070] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on the food situation in the Yemen Arab Republic*, n° 2, 25 march 1970.
[1071] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on nutrition, health standards and home economics*, n° 6, 15 dec. 1970.
[1072] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on the food emergency in the Yemen Arab Republic*, n° 5, 17 august 1970.
[1073] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on the food situation in the Yemen Arab Republic*, n° 4, 15 may 1970.
[1074] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on the U.N.D.P., nutrition project*, n° 14, may 1971.

D – LE COMMERCE (Voir aussi n° 9, 594, 629, 635, 636, 648, 731, 1068, 1099).

[1075] GOITEIN S.D. – From the Mediterranean to India. Documents on the Trade to India, South-Arabia and East Africa from the Eleventh to the Twelfth Centuries , *Saeculum*, 29, 1954, p. 181-197.
[1076] JACOB Harold F. – Resources and Commercial Possibilities of the Yemen, *Near East and India*, XXVII, 1925, p. 256-257.
[1077] LABROUSSE Henri – Les négociants marseillais à Cheikh-Saïd à la fin du XIX^e siècle, *Pount* (Djibouti), III, 1967, p. 3-6.

[1078] PANKHURST R. – The trade of the Gulf of Aden ports of Africa in the nineteenth and early twentieth century, *Jour. Ethiopian studies*, 3 (1965, pp. 36-81.
[1079] SERJEANT R.B. – Notes on some aspects of Arab Business Practices in Aden dans *al-Bahit, Festschrift Joseph Henninger, Studia Instituti Anthropos*, 28, 1976, p. 309-315.

E – L'ÉCONOMIE (Voir aussi n° 9, 143, 823, 1071, 1104, 1105).

[1080] [EL]-ATTAR Mohamed Saïd – *Le sous-développement économique et sociale du Yémen*, Perspectives de la révolution yéménite, éd. Tiers Monde, Alger, 1964.
[1081] [EL]-ATTAR Mohamed Saïd – The Yemeni revolution and its social and economic results, *Dirâsat Arabiyya*, vol. 1, n° 12, oct. 1965, pp. 1-16.
[1082] BERREBY Jean-Jacques – Impératif stratégique du pétrole, *Politique étrangère*, n° 6 de 1965, Centre d'Etudes de Politique Etrangère, Paris.
[1083] FERRARA Roberto – Le relazioni economiche fra Italia e Yemeni, *Levante*, vol. 1, n° 2, 1953, pp. 23-39.
[1084] GOLUBOUSKAYA E.K. – Ekonomicheskoye razvitiye yemenskoy Arabskoy Respubliki, *Narody Azii Afriki*, n° 4, 1964, pp. 22-30.
[1085] GUSAROV V.I. et SEJFUL'MULJUKOV A.M. – *Ekonomika Jemenskoj Arabskoj Respubliki*, Moscou, Nauka, 1972, 119 p.
[1086] HAFFEZ M. – Report to the government of the Y.A.R. on the development of handicrafts and small-scace industries, *International Labour office Panorama*, 1967, 23 p.
[1087] INGRAMS Harold – Economic conditions in the Hadhramaut, *Great Britain and the East*, 1937, janvier 21, pp. 48-108.
[1088] INGRAMS Doreen – *A survey of social and economic conditions in the Aden protectorate*, London, Government Printer to the British Administration, Eritrea, 1949, 216 p.
[1089] LEDERER A. – *Les ports de l'Arabie Saoudite à la côte du golfe Persique : leur rôle dans le développement du pays*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1971, 55 p.
[1090] MELAMID A. – Economic changes in Yemen, Aden and Dhofar, *Middle Eastern*, Affairs, vol. 5, n° 3, mars 1954, pp. 88-91.
[1091] O.N.U. – Documents de l'O.N.U., *Report on industrie in the Yemen Arab Republic*, n° 16, sept. 1971.
[1092] QURESHI Khalida – Recent developments in Southern Arabia, *Pakistan horizon*, 16 (1963), pp. 154-166.

F – L'ARTISANAT - ART (Voir aussi n° : 413, 586, 593, 998, 1019, 1086).

[1093] BOWEN Richard LeBaron Jr. – Primitive Watercraft in Arabia, *American Neptune*, XII, 1952, p. 182-221.
[1094] CHAMPAULT Dominique – Note sur certains aspects de la céramique au Nord-Yémen, *Objets et Mondes*, XIV, 1974, p. 107-116.
[1095] JAMÂL AL-DIN MUḤAMMAD IBN ABI BAKR AL-ASHKHAR – *Al-'irâḥa fi 'ilm al-misâḥa*, manuscrit bibliothèque privée, Zabîd.
[1096] LEWCOCK R.B. et SMITH G.R. – Three medieval masques in the Yemen, *Oriental Art*, vol. 20, n° 1, 1974, pp. 75-86, vol. 20, n° 2, 1974, pp. 192-203.
[1097] PRÜFER C. – Zur jemenitischen Frauentracht. In : *Aus 5 Jahrtausenden morgenländischer Kultur*, Festscrift M. Frhr. v. Oppenheim zum 70. Geburtstag. Berlin 1933, p. 87.

[1098] SERJEANT R.B. – Folk-Remedies from Ḥadramawt, *Bul. of the school of or. and afric. studies*, XVIII, 1956, p. 5-8.

[1099] VILLIERS Alan – Some Aspects of the Dhow Trade, *Middle East Journal*, II, 1948, p. 399-416.

[1100] WEIR Shelagh – Some Observations on Pottery and Weaving in the Yemen Arab Republic, *Proceedings of the Seminar of Arabian studies*, 5, 1975, p. 65-76.

G – LES LOISIRS – LE QÂT (Voir aussi n° 319, 1032).

[1101] AMINA Paul de – *Le Gott, plante de l'Arabie, spécifique contre le choléra et la peste*, Constantinople, 1865, (20 p).

[1102] AULAS Marie-Christine – L'usage du Kat au Yémen, *France-Pays Arabes*, n° 47, nov. 1974, pp. 31-32.

[1103] BRITTON Everard B. – The Use of Qat, « Appendix » à Hugh Scott, A journey to the Yemen, *The Geographical Journal*, XCIII, 1939, p. 121-122.

[1104] BROOKE Clark – Khat (Catha edulis) : its production and trade in the Middle East, *Geographical Journal*, vol. CXXVI, mars 1960, pp. 52-59.

[1105] CHELHOD Joseph – La société yéménite et le Kat, *Objets et Mondes*, vol. 12, n° 1, printemps 1972, pp. 3-22.

[1106] CHEVALIER A. – Les Cat's d'Arabie, d'Abyssinie, et d'Afrique orientale, *Revue de Botanique Appliquée et d'Agriculture Tropicale*, n° 321-322, juillet-août 1949, pp. 413-417.

[1106b] KENNEDY J.C., TEAGUE J. et FAIRBANKS L. – Qat use in North Yemen and the problems of addiction : a study in medical anthropology, *Cult. Med. Psychiatr.*, n° 4, 1980, pp. 311-344.

[1107]LAMARE P. – Usages du Qat au Yémen, *La Géographie*, pp. 1-23, 1926.

[1108] LE BRAS M. – Le problème du kat, *Pount*, n° 2, 1967, p. 17-27.

[1109] LEBRAS M. – Premiers aperçus sur un fléau social : le kât, *Pount*, n° 2, jan. 1967.

[1109b] MANCIOLI M. et PARRINELLO A. – Il qat (Catha edulis), *La clinica terapeutica*, vol. 43, fasc. 2, 1967, pp. 103-172, bib. imp.

[1110] MOSER Ch. – The flower of Paradise, The part which Khat plays in the life of Yemen Arabs, *National Geographical Magazine*, vol. XXXII, n° 2, Aug. 1917, p. 173-186.

[1111] PETER D.W.A. – Khat, its history, botany, chemistry and toxicology, *Pharm. Journal*, 1952, 5 july, p. 17-18, 12 july p. 36-37.

[1112] RADT Charlotte – Contribution à l'histoire ethno-botanique d'une plante stimulante : le kat - Le kat au Yémen, *Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée*, vol. 16, 1969, pp. 215-243, bib. impor.

[1113] ROBERTSON W. – San'a and the qat-eaters, *Scottish Geographical Magazine*, 58, 1942, p. 49-53.

[1114] RODINSON Maxime – Esquisse d'une monographie du qât, *Journal asiatique*, 265, 1977, p. 71-96.

[1115] SAGE C.E. – Catha Edulis, *Pharmaceutical Journal*, CLIII, 1944, p. 128 et s.

[1116] SERJEANT R.B. – *South Arabian Hunt*, London, 1976.

[1117] WINAWER Ch. – Von jemenitischen Gesängen, In : *Jüdische Rundschau*, Berlin 1935, a. 40, n° 100, p. 8.

H – LA LITTÉRATURE

[1118] LESLAU W. – Contemporary Yemenite letters, *J. Starr Mem. Vol.*, 1953, pp. 249-262.

[1119] RENTZ G. – Recent literature on Hadramaut, *Middle East Journal*, V, 1951, p. 371-377.

[1120] SERJEANT R.B. – *South Arabian Poetry, Prose and poetry from the Hadramawt*, Taylors Foreign Press, 291 p., 1951, (edited, collated and corrected with an introductry preface by R.-B. Serjeant).

I – LA SANTÉ ET LA POPULATION (Voir aussi n° 189, 190, 239, 240, 1071, 1108, 1109, 1111, 1115).

[1121] BERTHET Etienne – La santé de 200 millions d'hommes qui peuplent les pays du Proche-Orient, *Orient*, n° 24, 4e trimestre 1962, pp. 7-27.

[1122] FAYEIN Claudie – Mission médicale française au Yémen, in *Concours médical*, n° 19, 18 mai 1954, Paris.

[1123] FAYEIN Claudie – Une mission médicale française au Yémen, *Les Cahiers Français d'Information*, n° 247, 1er mars 1954, pp. 17-18.

[1124] FAYEIN Claudie – Médecine française au Yémen, Extrait de la *Presse médicale*, n° 31, 27 avril 1955, Paris.

[1125] MIDDENDORP U.G. – Observations on indigenous medecine in Northern Yemen, *Acta Tropica*, vol. 26, n° 1, 1969, pp. 1-14.

[1126] MIDDENDORP U.G. – Beobachtungen zur Eingeborenenmedizin in Nord-Yemen, In : *Acta tropica. Zeitschrift für Tropenwissenshaften und Tropenmedizin*, Basel 1969, vol. 26, n° 1, p. 1-14.

[1127] SERIN S. – Sur l'état sanitaire en Arabie Yéménite, *Bulletin de l'Académie de Médecine*, n° 39-40, Paris, 1946.

[1128] THURIAUX Michel – *Health Problems of Yemen and its Population*, Field Research Projects, Miami, 1983 (145 p).

[1129] WALKER Bernard C. – Medical work at Ṣan'â' Yemen, *Moslem World*, vol. 31, sept. 1934, pp. 416-433.

INDEX DES TRAVAUX SÉLECTIONNÉS PAR NOM D'AUTEUR

[AL]-'ABDALI, 405.
ABUL Fida, 485.
ABU MAKHRAMA, 795.
AKIL E., 397.
[AL]-AKWA' Ismâ'îl, 914.
[AL]-AKWA' M., 502, 668, 770.
ALBUQUERQUE Alfonso, 123.
ALTOUNYAN T., 386.
AMINA P., 1101.
ANASTASE, 124.
ANSALDI C., 797.
APONTE S., 125.
ARENDONK C. Van, 798, 1023, 1059.
ARNAUD T.J., 126, 127, 858, 1039.
ASHKENAZI T., 978.
ATALLAH, 1009.
[EL]-ATTAR, 1080, 1081.
AULAS M.C., 1102.
[AL]-'AẒM, 130.
BACHER W., 979.
BÂFAQÎH, 572 b.
BAGNOLD R.A., 449.
BAGOT M., 573.
BALSAN F., 3, 131, 132, 134, 135.
BARDEY, 5, 486.
BARBOUR, 954.
BARTET, 406.
BARTHOUX, 136, 612.
BASSE, 450.
BASTIAN, 6.
BAUMHAUER, 7.
BEACKLEY, 464.
BECKINGHAM, 137-140, 645.
BEEK, 140 b.
BEESTON, 355, 725, 856, 856 b, 957, 1010.
BEHN, 427.
BENARDELLI, 718.
BENEYTON, 141, 142.
BENT J.T., 144-151, 362.
BENT Mrs, 151, 152, 362.
BENTWICH, 980.
BERG, 356.
BERNIER, 859, 879.
BERREBY, 487, 646, 647, 981, 1082.
BERTHET, 1121.
BETHMANN, 880.
BEYDOUN, 451, 452.
BICHAN, 452.
BINDER, 881.
BIRD, 901.
BIER, 453.
BISSEL, 153.
BLASUTTI, 805.
BOALS, 1049.
BONNENFANT, 8.
BORNSTEIN, 830, 1069.
BOTTA, 154-156, 546.
BOTTEZ, 454.
BOTTING, 157.
BOULENGER, 547.
BOUSTEAD, 158, 159.
BOVE, 548.
BOWEN, 455, 1095.
BOXHALL, 9, 390.
BRÄUNLICH, 10.
BRAUER, 857, 982, 983.
BRAVMANN, 915.
BREMOND, 11.
BRIAN, 12.
BRINTON, 13, 14.
BRITTON, 1103.

BROOKE, 1104.
BROWNE, 761.
BUDISCHOWSKY, 160.
BUJRA, 860, 861, 862, 895.
BURDCHARDT, 161, 984.
BURY, 162.
BUTZER, 691.
BUXTON, 15, 163.
CAHEN, 648, 863.
CAQUOT, 958.
CARPENTIER, 456.
CARTER, 882.
CASKEL, 428.
CASSELS, 771.
CATON THOMPSON, 357, 358, 429, 649, 650, 692, 693.
CATTAN, 164.
CAUSSIN DE PERCEVAL, 651.
CHABANIER, 16.
CHAMPAULT D., 1094.
CHAN, 707.
CHARNAY, 165, 166, 167.
CHASTEL, 652.
CHEESMAN, 168.
CHELHOD, 17, 98, 572 b, 589, 653, 654, 756 b, 806, 807, 831-834, 864, 944, 949, 950, 985, 986, 1040, 1105.
CHEVALIER, 1106.
CHRISTIANSEN-WENIGER, 1060.
CIPRIANI, 18, 808.
CLARK, 488.
CLEVELAND, 719.
CLINE, 916, 1024.
CLOUET, 624 b.
CLOUPET, 169.
COCHRANE, 359, 360.
COLE, 140 b.
COLETI, 170.
COMBES, 171, 172.
COMFORT, 720.
COMUCCI, 457, 489.
CONDE, 173.
COON, 19, 655, 809, 931.
CONTI ROSSINI, 726, 987.
CORNWALL, 694.
COSTI, 20.
COURET, 174.
COX, 430, 458.
COUYAT, 613, 625.
CRANE, 175.
CRAUFURD, 398, 399, 409.
CRICHTON, 656.
CHRISTIAN, 727.
CROOKE, 657.
CRUTTENDEN, 176-178.
CUMMIG-BRUCE, 749.
DABBÂG, 490.
DAHYA, 626.
DAMIANI, 21.
DAOUD, 591.
DAYTON, 431.
DE BAYLE DES HERMENS, 695, 695 b.
DECAISNE, 549, 551.
DEFFARGE, 180.
DEFLERS, 166, 179, 551.
DEGRANPRÉ, 181.
DELBES, 412.
DENIS, 432.
DEPUI, 917.
DERAMEY, 658.
DERENBOURG, 659.
DESFONTAINES, 750.
DE STURLER-RAEMAEKERS, 592.
DETTE, 413.
DEUTCH, 22, 182.
DEVICTOR, 23.
DEVILLE, 24.
DHORME, 959.
DIEM, 918.
DINGELSTEDT, 25.
DJAHYAMAN, 1041.
DOE, 28, 574, 660-662, 696-700.
DOSTAL, 29, 183, 614, 701, 810-812, 865, 865 b, 883, 884.
DUNCAN, 627.
DUNCANSON, 30.
ERLICH, 885, 886.
ERVEN, 32.
ESCHER, 434.
FAIRBANKS, 1106 b.
FAKHRY = FAKHRI, 34, 184, 185, 186.
FALK, 187.
FARAGO, 887.
FAROUGHY, 35.
FARIS, 663.
FATIEVA, 1011.
FAUROT, 459.
FAYEIN, 188-192, 575, 615, 813, 813 b, 1122-1124.
FAZY, 728.
FELDMAN, 988.
FELL, 36.
FERRARA, 1083.
FERRAND, 664.
FEVER, 37.
FIELD, 665, 702-705, 814, 815.
FLOHN, 435.

FLORY, 896.
FOLCO, 576.
FORBES, 193.
FORKE, 665.
FORRER, 492.
FORSKAL, 553.
FORSTER, 38, 493.
FRESNEL, 194, 494.
FROMONT, 593 b.
FUAD-BEIMEHMED RAIF, 39.
FURLANI, 40.
GALLOIS, 195.
GAMIL, 897, 898.
GANDY, 1050.
GARCIA FIGUERAS, 41.
GARBINI, 705 b.
GARDNER, 429.
GARY, 196.
GASS, 430.
GAY, 99.
GERHOLM, 592 b.
GREDDES, 391.
GEISSBUHLER, 1051.
GERARD, 42.
GERLACH, 721.
GEUKENS, 460-462.
GHANEM, 835.
GHOSH, 1056.
GIANNINI, 955.
GIRGRAPH, 43.
GIROLAMI, 197.
GIUFFRIDA-RUGGER, 932.
GLASER, 198-202, 495-498, 729, 730, 836, 837, 866, 888, 889, 961.
GOBY, 499.
GODCHOT, 751.
GOEJE, 361.
GOERLICH, 463.
GOITEIN, 203, 209, 593, 902, 989-991, 1075.
GOLVIN, 593 b.
GOLUBOUSKAYA, 1084.
GOODALL, 890.
GOURLIN, 204.
GOTTSCHALK, 667.
GRANBY, 706.
GRANPRE, 594.
GREEN A.H., 100.
GREEN B., 205.
GREENWOOD, 464.
GREGORY, 465.
GRIFFITHS, 206, 207.
GRIMME, 945, 962, 1025.
GRÍMWOOD, 903.
GROHMANN, 44-46, 208, 362, 595-597.
GROSSET-GRANGE, 628.
GUEST, 410.
GUIDI, 992.
GUILEHER, 466.
GUSAROV, 1085.
GWYNNE, 1052.
HABASHI, 816.
HABSHI, 101, 102.
HABSHUSH, 209.
HAFFEZ, 1086.
HAHN, 500.
HAIGH, 210, 211, 212.
HAIN, 501.
HAINES, 213.
HALEVY, 209, 214, 215, 722, 1026, 1042.
HALLIDAY, 899.
HAMILTON, 216-219, 817, 867, 904.
HAMDÂNI (Abu), 502, 663, 668.
HAMDANI (Husain), 752.
HANN, 47.
HANSEN, 220.
HARRIS, 221.
HART, 669.
HARTERT, 544.
HARTLEY, 891, 892.
HASSAN, 753.
HASARD, 48.
HEIN, 222.
HELFRITZ, 223-234, 363, 577, 578.
HENNIG, 392.
HENNINGER, 838-840, 868-870, 905, 906, 1027-1029.
HEPPER, 555.
HESS, 414.
HEUGLIN, 556.
HEYWORTH-DUNNE, 49-51.
HIBSHI, 818.
HIRSCH, 235-238.
HIRSCHBERG, 993.
HITTI, 52, 670.
HOECK, 239, 240.
HOFMAN, 1043.
HOFNER, 543, 671, 893, 963, 964, 1044.
HOGARTH, 241.
HOMMEL, 242-244, 672-674, 1030.
HOOGSTRALL, 1053.
HOOPER, 364.
HOPKINS, 503.
HOPWOOD, 103, 104.
HORGEN, 870 b.
HOTTINGER, 53.
HOURANI, 629, 731.

HUART, 799, 1031.
HUBER, 245.
HUDSON, 557.
HUNTER, 616, 754.
HUZAYYIN, 415, 416, 437, 933.
IBN BAṬṬÛṬA, 246, 247.
IBN AL-DAYBA', 755, 756, 756 b, 759.
IBN KHALDOUN, 771.
IBN AL-MUJAWIR, 675, 765, 766.
IDELSOHN, 995.
INGRAMS H., 54-56, 248-253, 365-368, 558, 579, 757, 819, 841, 871, 1032, 1087.
INGRAMS D., 254-256, 368, 369, 820, 1088.
IRYÂNI, 821, 872.
IRWIN, 257, 258.
'ISA IBN LUṬFALLA, 758.
JAMÂL AL-DÎN AL-ASHKHAR, 1095.
[AL]-JANADI, 771.
JAMME, 140 b, 580, 996, 997, 1033.
JASON, 998.
JACOB, 57, 438, 1076.
JOHANNSEN, 759.
JOHNSTONE, 907.
JORDAIN, 259.
KADRI, 58.
KAḤḤÂLA, 894.
KAHLENBERG, 598.
KAMMERER, 260, 504, 505.
KAPELIUK, 1045.
KARPOFF, 467.
KAY, 760, 770.
KENNEDY, 1106 b.
KENSDALE, 1012.
KERNER, 442.
KHAZRADJI, 761.
KIEPERT, 261.
KIERNAN, 262, 263.
KING, 599.
KIRKMAN, 590.
KITAL, 707.
KLEBNIKOFF, 629 b.
KLIEMAN, 600.
KOHL, 559.
KOSSMAT, 484.
KOTLOV, 59.
KREMER, 1046-1048.
KRENKOW, 762.
KRUGER, 732.
KUNTZ, 1053.
KUSSMAUL, 623.
LABAUNE, 822, 965.
LABROUSSE, 676, 763, 1077.
LAKE, 919.
LAMARE, 264-266, 468-474, 506, 507, 1107.
LAMBARDI, 560, 823.
LAMBEL, 61.
LAMETTE, 417.
LANDAU, 1000.
LANDBERG, 267, 370, 920.
LANE, 708, 709.
LANGER, 268, 269.
LAOUST, 966, 1001.
LA ROQUE, 270, 271.
LARSEN, 61 b.
LE BRAS, 1108, 1109.
LEDERER, 1089.
LEES, 508.
LEIDLMAIR, 371, 439.
LENORMANT, 1013.
LEROY, 272.
LESLAU, 908, 1118.
LESOURD, 62.
LEVASSEUR, 156.
LEVI DELLA VIDA, 805.
LEWCOCK, 606 b, 1096.
LEWICKI, 764.
LEWIS, 273.
LIBURNAU, 561.
LIDZBARSKI, 921.
LINKE, 400.
LÖFGREN, 765, 766.
LUQMAN, 63.
MAC FADYEN, 475.
MAC LAURIN, 64.
MAC LEAN, 678.
MACRO, 65, 106, 107, 108, 274, 677.
MAKHLOUF, 857 b.
MAKARTI, 951.
MALACHI, 105.
MALLICK, 430.
MALMIGNATI, 275.
MALTZAN, 276, 277, 873, 909, 910, 934.
MANCIOLI, 1109 b, 1125.
MANTRAN, 896.
MANZONI, 278.
MARTELLI, 279.
MARTIN, 393.
MASRY, 935.
MATTHEWS, 922.
MELAMID, 1090.
MEULEN, 280-283, 372-375.
MEUNIER, 710.
MICHAËLIS, 284.
MICLEA, 401.
MIDDENDORP, 1126.

MILES, 285, 387.
MILLINGEN, 286-288.
MIQUEL, 509.
MITTWOCH, 289.
MLAKER, 66.
MONTAGNE, 67, 68.
MONTGOMERY, 69.
MUQADDASI, 510.
MORDTMANN, 967, 1002.
MOSELEY, 476.
MOSER, 1110.
MOSCATI, 936.
MOUBARAC, 109.
MUIR, 767.
MULLER D.H., 70, 290, 291, 502, 1002.
MÜLLER W., 842.
MYERS, 911.
NÂDJÎ, 110.
NADVISYED, 630.
NAHRAWALI, 768.
NALLINO, 111, 733, 734.
NAZR, 937.
NEVILLE CHITTICK, 111 b.
NIEBUHR, 292, 293, 418, 419, 511, 553.
NICHOLSON, 761.
NILKANTA SASTRI, 631.
NOIVILLE, 968.
NORRIS, 769.
NOY, 912.
NYROP, 70 b.
OLDENBURG, 969.
OLUFSEN, 513.
OMARAH, 760, 770, 771.
O.N.U., 824, 1054, 1055, 1062, 1070-1074, 1091.
PANKHURST, 632, 1078.
PARRINELLO, 718, 1109 b, 1125.
PASSAMA, 514.
PASTEUR, 874.
PATAI, 843.
PAWELKE, 294.
PAYNE, 712.
PEARN, 723.
PEARSON, 112.
PENHEY, 769.
PEPPERDENBOSCH, 617.
PERRON, 735.
PETER D.W.A., 111.
PETER P., 814.
PETERS, 713.
PETRIE, 71, 295.
PETTAZZONI, 1014.
PHILBY, 72-75, 296-298, 515-518, 633, 679, 736.
PHILLIPS, 299.
PHILLOTT, 913.
PIGULEVSKAJA, 737.
PIKE-RUTHEYN, 519.
PILLET, 582.
PIRENNE, 300, 970.
PLATE, 520, 679 b.
PLAYFAIR, 772.
POLLOG, 521.
POULOS, 634.
PRAETORIUS, 1015.
PRITCHARD, 1016.
PROKOSHL, 301.
PROST-TOURNIER, 601.
PRÜFER, 946, 1097.
QURESHI, 1092.
RADT, 1112.
RA'ID, 680.
RAIF FUAD-BEI, 76.
RAISIN, 477, 523.
RATHJENS C., 302, 420, 440-442, 484, 524, 583, 602, 948.
RATHJENS C. Jun, 442.
RAVA, 303.
RAZI, 773.
REDHOUSE, 761.
REICH, 304.
REILLY, 77, 603.
RENTZ, 376, 421, 478, 1119.
RHODOKANAKIS, 604, 738-740, 1063.
RICKARDS, 305.
RIḤÂNI, 306, 307, 681.
RIPINSKY, 443.
ROBBINS, 956.
ROBERTSON, 308, 1113.
ROBIN, 113.
ROBINSON, 562.
ROBSON, 605.
ROCHET D'HERICOURT, 309, 310, 479.
RODINSON, 741, 1114.
RONDOT Ph., 900.
RONDOT Pierre, 825, 938, 970 b.
ROOKE, 311.
ROSSI, 312-314, 774, 875, 923-927, 939, 1064.
ROTMAN-ROMAN, 480, 525, 526.
ROUAUD, 314 b.
ROUCEK, 422.
ROUET, 682.
RUIZ, 444.
RUTHVEN, 377, 606.
RUTTER, 445.
RYCKMANS G., 423, 527, 563, 635, 742, 971, 972, 1017, 1018, 1034, 1035.

RYCKMANS J., 564, 743-745, 800, 801, 845, 1036-1038.
SAELY, 616.
SAGE, 1115.
SAINT-HILAIRE, 315.
SALT, 683.
SALAIGNAC, 584.
SÂLIM, 775.
SAMLENSKI, 442.
SANCEAU, 776.
SANGER, 78, 528.
SAUVAGET, 114.
SAYRE, 707.
SAYYID, 115.
SCHLIEFER, 378.
SCHLOBIES, 940.
SCHMIDT, 79.
SCHOFF, 424.
SCHWEINFURTH, 316, 446, 565, 746.
SCLATER, 566.
SCORTECCI, 317, 318, 447, 826.
SCOTT, 80, 319, 777, 827.
SEAGER, 81.
SEETZEN, 320.
SEJFUL MULJUKOV, 1085.
SELIGMAN, 846.
SEMACK, 1004.
SERIN, 321, 1128.
SERJEANT, 116, 117, 139, 140, 403, 529, 530, 544, 567, 574, 585-587, 606 b, 607, 608, 636, 648, 684, 685, 708, 709, 778, 779, 802, 847-849, 877, 941, 942, 952, 1003, 1019-1022, 1065, 1066, 1079, 1098, 1116, 1120.
SHAMÂḤI, 780.
SHÂMI, 781.
SHARAF AL-DIN, 782.
SHEPHERD, 118.
SHINNIE, 394.
SHOUREIKI, 953.
SHUMAN, 783.
SHWEINFURTH, 316, 565.
SILVESTRE DE SACY, 784.
SIMIOT, 82.
SMITH G.R., 785, 1096.
SMITH R.H., 900 b.
SMITH W.R., 850.
SNOUCK-HURGRONJE, 637, 638, 974.
SODERSTROM, 714.
SOMMERVILLE-LARGE, 828.
SPENCER R.F., 851.
SPRENGER, 747.
STARK, 83, 322-300, 379, 425, 639, 686.
STEFANINI, 84, 609.
STEINER, 568.
STEINDACHNER, 569, 570.
STERN, 331.
STEWART KING, 395.
STROEVA, 332.
STOOKEY, 100, 878.
STROTHMANN, 610, 1005, 1006.
STURLER, 588.
SURIEU, 85.
SWANSON, 639 b.
SWAYNE, 481.
SYLVAIN, 1067.
TAILLARDAT, 86.
TALIB, 119.
TAMIR, 786.
TAMISIER, 172, 333.
TARCICI, 87-89.
TARSÎSÎ, voir TARCICI.
TAWNEY, 90.
TEAGUE, 1106 b.
THESIGER, 334-336, 531-533, 618-620.
THOMAS, 337, 338, 534, 535, 621, 640, 928, 943.
THURIAUX, 121 b, 1128 b.
TIBBETTS, 642.
TOY, 687.
TREVASKIS, 339.
TRITTON, 787, 788, 789, 975.
THOELLER, 180.
'UMÂRA, voir OMARAH.
UNESCO, 1056.
U'SHA, 643.
VAN BEEK, 724, 748.
VAN DER MEULEN, 340-343, 536.
VALENTIA, 344.
VARTHERMA, 345, 346.
VECCIA VAGLIERI, 790.
VIANNEY, 380.
VIERHAPPER, 571.
VILLIERS, 1099.
VOCKE, 347.
WARNER, 537.
WAGNER, 929.
WALKER, 1129.
WÂSI'I, 791.
WATT, 852.
WAVELL, 792.
WEBER, 715.
WEILL, 1007.
WEIR, 1100.
WEISL, 348.
WEISSENBERG, 1008.

WELLSTED, 349, 350, 359.
WESTERMARCK, 853.
WENNER, 122, 688, 1068.
WEPF, 92.
WERDECKER, 541, 542.
WILLIAMS, 93, 94.
WILKINSON, 388, 389.
WINAWER, 1117.
WINCKLER, 854, 855.
WINNETT, 976, 977.
WINTERWITZ, 396.
WISSMANN, 95, 351, 352, 381, 382, 408, 420, 426, 482-484, 524, 542-544, 572, 602, 623, 689, 829.
WREDE, 194, 353, 354, 383, 384.
WÜSTENFELD, 793.
WYMAN, 96.
YAHUDA, 930.
YAHYA IBN AL-HUSAYN, 794.
YÂQÛT, 803.
YAWETZ, 1057.
YORK, 385.
YUSUF, 644.
ZETTERSTEEN, 795.
ZEUNER, 717.
ZOHDY, 448.
ZWEMER, 545, 690.

INDEX GENERAL CUMULATIF

Remarque : les chiffres romains renvoient aux tomes et les chiffres arabes aux pages de l'ouvrage.

A

Abbasides : II, 29, 30.
'ABD AL-FATTÂḤ ISMÂ'ÎL : II, 167, 203, 206, 207, 218.
'abhala : II, 17, 21.
'abnâ' : II, 19, 28, 30, 31, 259.
ABRAHA : I, 84, 274.
ABRAHAM : I, 76.
Abu Dhabi : II, 229.
ABUKARIB 'AS'AD : I, 278.
Abyssins : II, 14, 39, 259.
Abyssinie : II, 32, 273-275 ; III, 304 (voir : Ethiopie).
Aden : I, 81, 93, 96, 100, 101, 114, 149, 252, 253, 271 ; II, 26, 28, 50, 53, 73, 155, 157 s., 165, 200.
adultère : III, 112-114.
AELIUS GALLUS : I, 62, 63, 64, 65.
Afrique du Nord : III, 327.
AGATHARCHIDE : I, 59 60, 62, 69.
agriculture : I, 43 ; II, 182, 183, 213 ; III, 216, 217, 218.
ahl al-thulth : III, 29 s., 141.
AḤMAD (Imâm) : II, 70, 115, 121, 142-156, 147, 254.
AḤMAD FAKHRI : I, 127.
AḤMAD FAYḌI PACHA : II, 79.
AḤMAD GRAGNE : I, 95, 99.
'ajûr : III, 311.
AKWA' Ism. : II, 260 ; III, 141.
albâtre : I, 240, 241 (voir : construction, matériaux).
ALBUQUERQUE : I, 93, 114.
ALEXANDRE : I, 57.
Alexandrie : I, 66.
'ALI (calife) : II, 25, 26 ; III, 324.
'ALI 'ABDALLAH ṢÂLIḤ : II, 221.
'ALI IBN ZÂYID : III, 141.
'ALI ṆÂṢIR : II, 167, 203, 217, 221, 223.
'ALI RIḌA PACHA : II, 78.
allaitement : III, 229-230;
Allemagne : II, 105, 106.
Almohades : III, 308.
alliances : III, 171.
ALMAQAH : I, 235, 237, 238, 261.
Amérique du Nord : II, 248.
'âmil : III, 18.
'ÂMIR II : I, 114 ; II, 48, 49, 51, 67, 261.
'Amrân : III, 241-251.
'AMRU IBN MA'DIKARIB : II, 18, 20, 21.
'anâḍîl : III, 21, 22, 29, 140, 141.
ancêtre : III, 52.
Angleterre : II, 87, 88, 93, 145, 156, 157-165, 200, 201.
anthropomorphisme : I, 236.
'aqd : 307, 309, 311, 316, 318, 321.
'âqil : III, 19, 20.
arabe (langue) : I, 32-34, 60 ; II, 15.
Arabes : I, 17, 29 . III, 106, 107.
Arabes du Nord : I, 29-31 ; II, 15, 18, 24, 25, 31 ; III, 40.
Arabes du Sud : I, 29-31 ; II, 15, 18, 24, 25, 31 . III, 40.
Arabie : I, 43, 55.
Arabie Heureuse : I, 8, 72 ; III, 303.
Arabie Sa'ûdite : I, 43 ; II, 92-94, 146, 150, 151, 208, 228, 229 ; III, 310.
arbitre : III, 150-151 (voir : droit coutumier).
arbitrage : III, 164.

archéologie : I, 201.
architecture : I, 146, 209, 228, 229, 235 ; III, 303-327.
ARḤAB : III, 53.
ARISTOTE : I, 57, 225.
ARNAUD : I, 124 s.
aromates : I, 68, 73, 74.
ARTEMIDORES : I, 60.
artisanat : III, 287-295.
'ARWA (reine) : II, 38.
'ashrâf : III, 30 s.
'Asîr : II, 75, 85, 94.
Al-ASWAD al-'ANSI : II, 20, 21, 259.
'ATHTAR : I, 260, 261, 263, 267.
AUGUSTE : I, 62, 63.
Autriche-Hongrie : II, 105.
Al-'AẒM N. : I, 127.

B

BADR (Imâm) : II, 144, 146, 147, 148, 153, 162.
Baḥrayn : I, 61.
bain public : III, 208, 209, 210, 211, 212 (voir : *ḥammâm*).
Bâjil : II, 181.
BAKÎL : III, 46, 47.
BALQÎS : I, 36.
BANÛ ḤÂRITH : III, 305.
BANU ḤUSHAYSH : III, 305.
baraka : III, 254.
baya' : III, 19, 20, 170.
bayt : I, 261, 262 ; III, 143.
Bayt al-Faqîh : I, 119.
Bédouins : I, 29, 30, 31, 38, 39, 132.
bédouinisation : I, 37, 39, 41.
bédouinisme : III, 9, 181.
BEESTON A.F.L. : I, 29, 30, 218 ; III, 43, 44, 105, 106, 107.
belle-mère (droit de la) : III, 251.
BENT Th. : I, 128.
BERNIER T. : III, 109.
BERTRAM Th. : I, 128.
bijoux : III, 285-286.
BOAS F. : I, 19.
BONNENFANT G. et P. : III, 316.
BOTTA : I, 124 ; III, 271.
bouillies : III, 193-194.
bronze : I, 240, 241.
BUSR IBN 'ARṬA 'A : II, 26.
Byzance : II, 14.
Byzantins : I, 271.

C

café : I, 101, 104, 115 ; II, 172 ; III, 265, 267.
CAIUS CESAR : I, 62.
capitalisme : II, 169 s., 263.
Carmates : II, 35-36.
castes : II, 256 ; III, 15, 16, 33.
cheikh : III, 53, 54.
cheptel : II, 185.
chevelure (sacrifice) : III, 245.
Chine : : II, 181, 209 ; III, 305.
CHIRINSKI : I, 27.
christianisme : I, 46, 79, 80, 81, 83, 267, 271-278 ; II, 256, 257 ; III, 120.
Circassiens : II, 51, 261.
circoncision : III, 234-235, 248.
cité : I, 46.
civilisation sudarabique : I, 246, 247.
classes sociales : III, 16.
CLERMONT-GANNEAU : I, 229.
climat : I, 220.
combustible : III, 203, 219.
commerce : I, 36 ; II, 172, 173, 190-192, 216 (voir : *baya'*, *tujjâr*).
Comores : II, 238.
confédération : III, 47.
consanguinité : III, 43, 171.
construction : (matériaux de) III, 304, 305, 308, 313, 315, 316 ; (outils) III, 312, 313 ; (style) III, 306, 308, 309, 313, 314, 315 ; (technique) III, 308, 310.
contraception : III, 229.
Coran : I, 19, 29, 34.
coton : II, 181.
cousin paternel : III, 76, 82, 233 (voir : mariage).
coutumes : (voir : droit coutumier).
CRESWELL K.A.C. : III, 326.
cuisine : III, 187-188.
culture : I, 142.

D

Da''ân : (traité) II, 85.
dahlîz : III, 131, 314.
dallâl : III,33.

dâmigha : III, 258.
datation : I, 206, 207.
dawshân : III, 22, 24, 25, 26, 244, 245, 246, 247.
Dedan : I, 251, 253.
désert : I, 132.
désertification : I, 37.
déterminisme (géographique) : I, 42 ; II, 253, 254.
Dhamâr : III, 305, 312.
dhimmi : II, 122-126 ; III, 277-302.
DHU NUWÂS : I, 83, 216 ; II, 116.
DHU RAYDÂN : I, 211.
DI'BIL : II, 32, 258.
DIODORE DE SICILE : I, 60, 61, 73.
DIONYSIOS : I, 238.
Dir'iyya : I, 123.
DI VARTHAMA : I, 114.
divinités : I, 72, 73, 235, 260-266.
diya : III, 156, 157.
Diu : I, 93.
Djibouti : II, 232-233.
douaire : III, 87 (voir : *mahr*);
droit coutumier : III, 54, 132-181 ; (arbitre : 148-152 ; organisation judiciaire : 147-149 ; procédure : 149-152).
droit coutumier corporatif : III, 139-144.
droit coutumier intertribal : III, 163-181.
droit musulman : III, 130 (voir : *shari'a*).
droite (prééminence de la) : I, 8.
dromadaire (domestication) : I, 28.
DUSSAUD R. : I, 229.

E

eau : III, 214-215.
économie : II, 175 s., 183-190, 195, 205-226.
écriture : I, 228, 229-231.
Egypte : I, 58, 252, 253 ; III, 150, 151, 152, 152 ; III, 327.
Elat : I, 59.
élevage : III, 200, 215.
émigration : II, 227-250.
Emir ḤUSAYN : I, 93.
endogamie : III, 64, 65, 85, 90 s., 122 (voir : mariage).
énergie : II, 181-182.
épigraphie : I, 49, 196.
ERATOSTHENE : I, 59, 64.
Erythrée : I, 254.
Espagne : III, 327.
étable : III, 202-203.
Ethiopie : I, 94, 95, 212, 214, 252-256 ; II, 229-231.
ethnographie : III, 10.
ethnologie : I, 19, 48, 49, 51 ; III, 231-232.
EURIPIDE : I, 72.
EVHEMEROS : I, 58.
évolutionnisme : I, 23, 24 : III, 63.
excision : III, 234.
exogamie : III, 64, 65, 85 s., 123 (voir : mariage).
expansion : I, 250-256.
exploration : I, 111-132, 203, 204.
exportation : II, 191.

F

fallâḥîn : III, 19, 20.
faqîh : III, 28.
FAYEIN Cl. : III, 65, 87 s.
FAYṢAL (roi) : II, 151.
fiançailles : III, 238.
FORSKÂL : I, 120.
four : III, 188, 189, 191, 193.
Français : I, 100-108 ; II, 101-105, 180, 232 (voir : Djibouti).
funduq : III, 315, 321, 323.

G

GAMA, Estevan de : I, 94, 97, 98, 99.
GAMA, Vasco de : I, 92, 93 ; II, 48.
GARDE-JAZIER de la : I, 105, 106, 107.
GENNEP A. van : III, 255.
géographie du **Yémen** : I, 137-138.
Gerrha : I, 59, 61, 250.
GHAWRI : I, 93.
Ghumdân : III, 304.
GLASER : I, 126.
Goa : I, 97, 99.
Grèce : I, 229, 240, 241.
GRIAULE M. : III, 232.
guerre : III, 165, 166, 167, 173, 178, 179 (guerre civile, voir : Yémen).

H

Ḥababa : III, 325.
habitat : I, 145.
Al-HÂDI (Imâm) : II, 34, 35, 36, 58, 59.

Ḥaḍramawt : I, 22, 68, 131, 145, 147, 210, 234 ; II, 26-28, 45-46, 49, 52, 53, 242, 243-248 ; III, 106, 107-114, 129, 145, 252-254, 259.
Hagar : I, 250.
HALEVY : I, 126.
HAMDÂNI : I, 8 ; II, 31.
ḥammâm : III, 308, 322, 324.
ḥamûla : III, 92, 122, 123.
HÂRÛN al-RASHÎD : II, 29, 32.
ḤASAN TAḤSÎN : II, 81.
hashémites : III, 27, 163 (voir : *sayyid*).
ḤÂSHID : III, 46, 47, 166.
ḥawṭa : II, 59 ; III, 28.
ḥâyik : III, 31.
HELFRITZ : I, 129.
hémotypologie : I, 27, 153-167 ; II, 254.
HENNINGER J. : III, 105.
HERODOTE : I, 56, 71.
Hijâz : I, 43 ; II, 15.
hijra : I, 50 ; II, 59 ; III, 20, 24, 27, 28, 29, 37, 140, 169, 170.
ḤIMYAR : I, 213, 253.
Ḥimyarites : III, 303, 326.
histoire : I, 18, 19, 23, 24, 29 ; III, 11.
Homérites : I, 81, 82.
homicide : III, 157.
HOMMEL : I, 49.
Ḥudayda : I, 48, 149 ; II, 75, 89, 90, 94, 179, 263 ; III, 320.
ḤUMÛM : III, 108 s., 235, 252.
ḤUSAYN AL-KURDI : I, 93 ; II, 48.

I

Ibâdisme : II, 26-28.
Ibb : III, 317, 325.
IBN AL-AMÎR : III, 330.
IBN 'AṬIYYA : II, 27, 28.
IBN BAṬṬUṬA : I, 30, 47, 123 ; II, 44 ; III, 117, 118, 119, 265.
IBN AL-DAYBA' : II, 29, 49, 67.
IBN AL-FAḌL : II, 35-36, 257.
IBN MAHDI : II, 39-40, 259.
IBN MÂJID : II, 48.
IBN AL-MUJÂWIR : III, 115, 116, 117, 118.
IBN RUSTA : III, 304.
IBRAHÎM AL-ḤAMDI : III, 324.
IBRAHÎM PACHA : I, 123.
iconographie : I, 236, 237.
Idrîsides : II, 82, 86, 87, 88, 90.
imâm : III, 27.
imâmat : II, 34, 58, 59, 261 ; III, 16, 333.
importation : II, 190.
Inde : I, 66, 77, 82, 84, 85, 91, 229 ; II, 241-243.
Indiens : I, 66, 82 ; II, 254.
Inceste : III, 94-96.
inscriptions : II, 196-201.
Insulinde : II, 243-248.
Iran : I, 80.
Islam : I, 41, 44-48 ; II, 17-20, 23-26.
Ismaélisme : II, 65-67 ; III, 131.
Israël : II, 115, 126, 152.
Israélites : I, 235 (voir : juifs).
istisqâ' : I, 264, 265.
Italiens : II, 85, 95-100.

J

JAMME A. : I, 49, 207.
Janad : II, 23, 57.
janbiyya : II, 21 ; III, 150, 151, 247, 248, 325.
Japon : II, 105-106.
JESUS : I, 84.
Jibla : III, 317, 319, 320, 325.
jizya : II, 117.
JOSÈPHE : I, 77.
Juba : I, 62.
Judaïsme : I, 46, 83, 214, 266, 271, 278 ; II, 256, 257 ; III, 120, 277-302.
Juifs : I, 75, 80 ; II, 115-134, 235, 236 ; III, 277-302 ; économie, II, 131-134 ; éducation, III, 295-300 ; habitat, III, 277-280 ; histoire, II, 115-122 ; organisation sociale, II, 126-130 ; III, 17 ; relations intercommunautaires, II, 126-130 ; III, 277-302 ; vêtements, III, 280-287.
JUSTIN : I, 79.

K

Kaaba : III, 307.
AL-KÂF : II, 246.
kafîl : III, 151, 152.
KATHÎRI : II, 49, 54, 242, 247.
Kawkabân : III, 325, 326.
Khamir : III, 18, 82 s.
Khârijites : II, 27-28.
KHAWLÂN : III, 310.
Al-KHAZRAJI : III, 265.
KINDA : II, 15, 16, 17, 20.
AL-KUMAYT : II, 258.

L

Lady Bar'at : I, 239.
LAMARRE P. : I, 139.
La Mekke : I, 38, 42 ; II, 15,16 ; III, 324.
langue : I, 32, 33, 60, 205, 215.
LA ROQUE J. : I, 115 ; III, 265.
LEVI-STRAUSS Cl. : I, 18, 19, 25 ; III, 232 (voir : structuralisme).
lévirat : III, 73.
libéralisme : II, 174.
littérature contemporaine : III, 329-355.
LOMBARD M. : I, 43, 48.

M

MA'ÂZIBA : II, 47 (voir : *ZARÂNÎQ*).
Madagascar : II, 237-238.
madrasa : III, 322, 325.
mafrij : III, 307, 309, 311, 315, 316, 319, 321-325.
MAHDI 'ABBÂS : II, 116.
Ma'în : I, 210, 233.
Mamlûks : II, 48.
AL-MA'MÛN : II, 32.
MA'N IBN ZÂ'IDA : II, 29.
mahr : III, 87, 236-237.
Manâkha : III, 305, 320, 325.
manâṣib : III, 31.
MANCIOLI : III, 268, 269.
MANZONI : III, 305.
MARÇAIS G. et W. : I, 46.
marché : voir *sûq*.
mariage : II, 236 ; III, 63-65, 70-97 ; (cérémonies : III, 231-257 ; consommation : III, 250 ; préférentiel : III, 64, 71, 77 s., 90-93 ; *qât* : III, 263-264 ; virginité : III, 251).
Ma'rib : I, 35, 36, 125, 126, 144, 209, 233, 236, 237.
Maroc : III, 308.
mashâyikh : III, 32.
Mawâhib : I, 102, 103.
MÂWARDI : III, 34.
Mawza' : II, 120.
MAZDAK : II, 257.
matriarcat : III, 99, 100 (voir : matrilinéarité).
matrilinéarité : III, 100-123.
matrilocalité : III, 102, 103.
Médine : I, 37, 42 ; II, 15, 16.
Memphis : I, 253.
Mer Rouge : I, 63, 252, 255.
MERVEILLE M. de la : I, 100.
Mésopotamie : I, 228, 230, 247 ; III, 327.
Méthodologie : I, 19-20, 23 s.
mets de fête : III, 196, 197, 207.
MEULEN Van der : I, 128.
mikhlâf : II, 23.
Minéens : I, 76, 253 ; III, 303, 326.
Mokha : I, 102, 104-108, 120, 273 ; II, 263.
montagnes : I, 138-139.
monuments funéraires : I, 242-243.
mosquée : III, 213,214.
moulin : III, 187, 195.
mousson : I, 139, 140 ; II, 171.
mu'allim : III, 323.
muḥakkam : III, 133, 148 (voir : droit coutumier, arbitre).
MUḤAMMAD (le Prophète) : I, 41 ; II, 17, 18, 19, 20, 57 ; III, 256, 259.
MUḤAMMAD 'ALI : I, 123, 124 ; II, 73.
MUḤAMMAD TAWFÎQ : I, 127.
mukarrib : I, 211.
MULLËR W. : II, 255 ; III, 105.
muqaddam : II, 231, 238 ; III, 113.
muṣalla : III, 305, 322, 325.
mustarâḥ : III, 315.
mut'a : III, 103.
muzayyin : III, 22 s., 31, 244, 245, 246, 247.
muzayyina : III, 249.
mythes : I, 70.

N

Nahḍa : III, 329 s.
Najâḥides : II, 36-38, 259.
Najrân : I, 83, 272 ; II, 116.
nakhwa : III, 166.
NASSER : II, 146, 151, 152.
NIEBUHR : I, 9, 116-123 ; II, 117, 266 ; III, 305.
NIELSEN D. : I, 49.
nomadisme : I, 44 ; III, 122.
nouvelle : (naissance de la) III, 334 s. ; (l'idéal dans la) III, 337 s. ; (évolution de la) III, 341 s ; (thèmes : l'argent, III, 335 ; la femme, III, 336 ; le mariage, III, 336 ; nationalisme, III, 338 ; politique, III, 339 ; émigration, III, 345).

O

Océan Indien : I, 252, 253.
œufs : III, 248.
offrandes : I, 239-241.
oncle maternel : III, 111, 112, 246.
opprobres : III, 146, 156-160, 180, 181.
organisation sociale : I, 21, 64, 141 ; II, 235 ; III, 15-37.
Ormuz (détroit) : I, 114.
Ottomans : II, 51-52, 69, 84, 261.
OURANIOS : I, 69.

P

pain : III, 192, 193.
PALAIPHATOS : I, 61.
paléontologie : I, 26.
paix : III, 178-179.
Palestine : II, 115.
parenté : III, 40, 42, 48, 63, 121 ; termes : III, 20, 48-50, 51, 66, 67 ; système, III, 65-66 ; évolution, III, 99-123.
PARRINELLO : III, 268, 269.
pâturages : III, 174.
paysannerie : I, 146.
pêche : II, 213, 214.
péchés : I, 266.
périple (de la mer Erythrée) : I, 67, 68, 69.
Perse : II, 14.
pétrole : II, 214.
peuplement : I, 165, 235 ; II, 254.
phénix : I, 73.
PHILBY : I, 129, 131.
PHILLIPS W. : I, 127.
philologie : I, 19-20.
PHILOSTORGE : I, 81.
pièce (de séjour) : III, 200, 206.
pierre ollaire : III, 190.
PIRENNE Jacqueline : I, 49, 67, 207, 229, 237, 276 ; III, 105.
PLANHOL X. de : I, 37, 38, 43-47.
PLINE : I, 64, 65, 68, 69.
polyandrie : I, 79 ; III, 104-105, 120.
polythéisme : I, 260.
Portugais : I, 91-96, 99, 113 ; II, 48, 53, 261.
POSEIDONIOS : I, 60.
Pount : I, 71.
préhistoire : I, 27, 185-191 ; II, 255.
PROCOPE : I, 81, 82.
PTOLÉMÉE : I, 58, 68, 69.
pureté : I, 266.
protégés : III, 175-176.

Q

qabîla : III, 44.
qabâ'il : III, 32.
qât : I, 125 ; II, 236, 257 ; III, 259-275, 307, 308, 316, 317, 321, 323, 324, 325, 342, 343 ; aire de diffusion : III, 267-268 ; historique : III, 264-265 ; méfaits : III, 272-273 ; réunions : III, 262-263 ; rôle social : III, 270-271.
QATABAN : I, 210, 238.
Qâdisiyya : II, 20.
QAḤṬÂN ASH-SHA'BI : II, 166, 167, 202.
qamari : III, 316.
AL-QÂSIM (imâm) : II, 52.
QAYS IBN MAKSHÛḤ : II, 32.
Qudayd : II, 27.
QU'AYṬI : II, 54, 242, 247.
QURAYSH : I, 37, 38 ; II, 15, 16, 31.
quḍât : III, 29.

R

Raḥmân : I, 267-269.
raḥmânisme : I, 267-269, 276 ; II, 256.
Rasûlides : II, 42-45, 260.
Rawḍa : III, 310.
réconciliation : III, 155.
religion : I, 140, 141, 227, 259-269.
RENAUD DE CHATILLON : I, 91.
République Arabe Unie : II, 146, 147.
République Arabe du Yémen : II, 148 ; III, 10.
République populaire du Sud-Yémen : II, 164-165.
République démocratique et populaire du Yémen : II, 167 ; III, 10.
ridda : II, 21-22, 256.
rifd : III, 116, 241, 245, 246 (voir : *ṭarḥ*).
rite de passage : III, 234.
Riyâḍ : III, 310.
ROBIN Ch. : II, 255 ; III, 43, 105.
RODINSON M. : I, 30 ; II, 255 ; III, 104, 265.
roman : III, 347 s.
Rome : I, 36, 37, 80.
routes : II, 172, 212.
royaumes sud-arabes : I, 34 ; II, 255.
RUBAYYI' SALÎM : voir SALÎM R.
Russie : II, 107-109.

RYCKMANS J. : II, 255 ; III, 102, 104, 105, 106, 241.

S

Saada : II, 35, 170 ; III, 304, 308, 310, 325.
Sabâ (pays) : I, 36, 75, 76, 77, 84, 209-213, 254.
Sabâ (reine de) : I, 28, 36, 87, 208, 251.
saba'iyya : II, 25.
Sabéens : I, 60, 63, 65 ; III, 303, 326.
sacrifice : III, 155, 167, 168, 177, 247.
SALÎM RUBAYYI' : II, 167, 203, 206.
SALLÂL : II, 148, 151, 152.
SALOMON : I, 28, 76.
SAMAW'AL : II, 118.
Sanaa : I, 47, 148 ; II, 75, 78, 79, 84, 170 ; III, 76, 77 s., 139, 304, 305, 307, 308, 310, 311-317, 320-325.
Sarrasins : I, 82.
SAYF IBN DHI YAZAN : I, 84 ; II, 14.
sayyid : II, 261, 262 ; III, 15, 27, 129, 139, 140, 316.
Saywûn : I, 131.
sédentarisation : III, 68.
SELIM I^er^ : I, 93, 94.
sentence : III, 154,155.
Septante : I, 75.
SERJEANT R. B. : III, 32,142.
sha'b : III, 43, 44, 46.
Shabwa : I, 234, 260.
shafi'ites : II, 235, 237.
shafiisme : II, 64, 65 ; III, 130, 131, 158, 159, 163.
Shahâra : II, 79 ; III, 325.
SHAHÎD 'Ir. : I, 274.
SHALOM 'IRÂQI : II, 129.
shamla : III, 310.
SHANFARA : III, 121.
shari'a : III, 127, 128, 130, 161.
sharîf : II, 261, 262.
sharṭ : III, 236, 237.
SHAWKÂNI : III, 330.
Shaykh Sa'îd : II, 99, 103.
Shibâm : I, 260, 264 ; III, 31, 321, 322.
Shiḥr : II, 49, 50, 53.
shiisme : II, 60, 258.
shubbâk : III, 308, 311, 316.
SIMYAFA' ASHWA' : I, 273.
Ṣirwâḥ : I, 233, 234.
SMITH R. : III, 42, 63, 64, 100.
socialisme : II, 199 s., 263 ; III, 127, 128.
Socotra : I, 71, 93, 97, 98, 100.
sol : I, 141, 142.
Somalie : II, 237.
sororat : III, 74.
spécificité : I, 18, 22, 23, 26, 141 ; III, 9.
Strabon : I, 60, 62, 63, 64, 79, 111 ; II, 255 ; III, 104, 120.
statuaire : I, 242-245.
stratification sociale : III, 28 s.
structures : I, 18, 23, 25 ; III, 171, 254-257.
structuralisme : I, 19, 23 ; III, 63, 91, 99, 232.
succession : III, 64.
sudarabique : I, 33, 60, 215.
Suez : I, 98.
Sumâra : III, 305,317.
sunnisme : II, 62, 63, 64, 65.
Sulayḥides : II, 37-38, 259.
SULAYMAN PACHA : I, 95, 96, 97.
sûq : III, 168, 212, 213, 230, 322.
survivances : III, 99, 100 ; matrilinéaires : III, 107-119.
symbolisme : III, 232, 248, 249, 254-257.
Syrie : I, 230, 239.

T

ṬABARI : I, 278.
Taëz : I, 148 ; II, 42, 142, 145, 171.
ṭâghût : II, 256 ; III, 109, 142, 145.
Ṭahirides : II, 47-49, 53, 260.
Ṭâ'if : I, 42 ; traité de : II, 94.
TA'LAB : I, 267.
ṬÂLIB AL-ḤAQQ : II, 27, 28.
TAMISIER : I, 124.
ṬARAFA : I, 33.
ṭarḥ : III, 116, 241, 246.
témoins : III, 153.
théâtre : III, 351 s.
THEOPHRASTE D'ERESOS : I, 57.
THESIGER W. : I, 129-132 ; III, 109.
Thulâ : III, 321, 322, 323, 325.
Tihâma : I, 144 ; II, 46-47.
TILLON G. : III, 93 s.
Timna' : I, 237,239.
TRAJAN : I, 66.
tribus : II, 15, 16, 17, 24, 25 ; III, 17, 41, 55-61 ; droit : III, 171 s ; organisation : III, 39-54 ; structures : III, 44 s.

Turcs : I, 55, 93, 96, 97, 99 ; II, 74-78 ; III, 308 (voir : Ottomans).
Tylos : I, 61.
tujjâr : III, 31.

U

Umayyades : II, 26, 27, 28.
urbanisation : I, 46, 47.
'urf : III, 145,160 s.
UMRU'-AL-QAYS : I, 33.
U.R.S.S. : II, 107-109, 145, 167, 178, 209, 221 (voir : Russie).
'uyûb : III, 146, 156-160, 165 (voir : opprobres).

V

vaisselle : III, 190, 220.
Venise : I, 91, 92.
vêtements : III, 280-287.
VICARIO E. : III, 308,309.
villes : I, 147-149.
vin : II, 44.
vitraux : III, 316.
voile : III, 224, 225, 226.
volcans : I, 138-139.

W

wâdi : III, 321.
Wâdi Ḍahr : III, 310, 317.
Wâdi al-Hâmili : I, 189.
wahhabisme : I, 123, 124 ; II, 264, 310.
WATT M. W. : III, 101 s.
WEILL G. : II, 117.
WESTERMARCK : III, 94, 95, 96, 255, 256.
WEULERSE J. : I, 42.
WISSMAN H. : III, 304.
WISSMAN I. : I, 127, 128.

Y

YA'LA IBN MUNYA : II, 23, 27.
YAḤYA (imâm) : II, 70, 78 s., 109-111, 121, 141 ; III, 65, 323, 330, 334.
yamâniyya : II, 32, 258, 259, 261.
Yarîm : III, 317.
Yémen (guerre civile) : II, 149-153.
YUSUF AS'AR : I, 272, 273.

Z

Zabîd : 1, 46, 47 ; II, 32 s., 44, 170.
Ẓafâr : I, 81, 241, 246, 271, 273, 276.
Zakatin : III, 325.
Zanzibar : II, 239.
ZARÂNÎQ : II, 74, 76, 77, 86, 89, 92, 93.
ZAYD IBN 'ALI : II, 58.
zaydisme : II, 34 s., 57 s., 264 ; III, 27, 130, 131, 163, 330.
zaydites : II, 235, 237.
zélotisme : II, 264.
Ziyâdides : II, 33-34, 259.
Ẓufâr : II, 46, 49.
ZYD'L : I, 58.

TABLE DES MATIERES*

L'Arabie du Sud – tome III

Culture et institutions du Yémen

Avant-propos 9

Première partie

LES STRUCTURES SOCIALES ET FAMILIALES

I – **L'ordre social** 15
II – **L'organisation tribale** 39
Annexe : Les grandes tribus du Nord-Yémen 55
III – **La parenté et le mariage** 63
IV – **L'évolution du système de parenté** 99

Deuxième partie

LE SYSTEME JURIDIQUE TRADITIONNEL

V – **La société yéménite et le droit** 127
VI – **Aspects du coutumier yéménite de type bédouin** 145
VII – **Le droit intertribal** 163

Troisième partie

CULTURE ET SOCIETE

VIII – **Espaces et matériels de la vie des femmes sur les hauts plateaux**, par Dominique CHAMPAULT 185
IX – **Les cérémonies du mariage** 231
X – **La société yéménite et le qât** 259
XI – **Les Juifs du Yémen : approche ethnologique**, par Liliane KUCZYNSKI 277

XII – **Contribution à l'étude de l'architecture de montagne**, par Lucien GOLVIN 303
XIII – **La littérature contemporaine en Arabie du Sud et ses aspects sociaux**, par Michel TUCHSCHERER 329

Quatrième partie

XIV – **Bibliographie sélective du Yémen axée sur les sciences sociales** 359

Index des travaux sélectionnés par nom d'auteur 416
Index général cumulatif 423

* Tous les chapitres non signés sont de J. CHELHOD.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES LIENHART ET Cie A EN MAI 1985 DE L'IMPRIMERIE AUBENAS D'ARDÈCHE

N° 2319 - *Imprimé en France*

DÉPÔT LÉGAL : MAI 1985

Les deux premiers volumes de cet ouvrage sur l'histoire et la civilisation de l'Arabie du Sud traitent de la formation de la société yéménite. Cette troisième partie est axée essentiellement sur son anthropologie sociale et culturelle : vaste domaine qui embrasse toutes les manifestations plus ou moins inconscientes de la vie en société et que le présent volume ne prétend nullement épuiser. D'où la nécessité d'effectuer un choix, de privilégier certains aspects parmi les plus représentatifs et les plus spécifiques de l'ethnie étudiée, comme les structures sociales et familiales, le système juridique traditionnel, l'institution matrimoniale, l'architecture...

Les recherches présentées dans ce volume se veulent avant tout concrètes, c'est-à-dire basées sur le vécu et l'histoire. De ce fait la discussion des théories y tient peu de place. Mais la théorie n'est pas négligée pour autant. Présente, elle est pressentie, filigranée. Ni structuralisme, ni fonctionnalisme, mais un néo-évolutionnisme à voies multiples qui rejette et la thèse du développement unilinéaire et celle des stades. Ce livre est un effort pour saisir et comprendre la spécificité sociale en se référant aux deux paramètres par excellence de la différenciation culturelle : l'environnement et l'histoire.

ISBN : 2-7068-0894-2

Prix : 175 F